<3662864580001 8

<3662864580001 8

Bayer. Staatsbibliothek

Fr. Sp. 639 592 i

Muratori

Ord. 9. Stud. 2 Muratori

Philosophie
wider
die schönen und starken Geister.

Das ist:

Betrachtungen
über
die menschliche Natur
und über
die natürliche Religion.

Canonte: Aus

dem Italiänischen übersetzet

von

F. Jordan Simon
aus dem Eremiten-Orden des heiligen
Augustinus.

Erster Theil.

Betrachtungen über die menschliche Natur.

Wirzburg, bey Franz Xavier Rienner, gnädigst privilegirten Buchhändlern, 1771.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Da ich mich noch aus Hartigkeit des Schicksaals in denen nämlichen Umständen befinde, so muß ich mich noch zur Vermeidung des Müßigganges mit der nämlichen Arbeit beschäftigen; und ich kann dem geehrtesten Leser nichts als Uebersetzungen lieferen. Ich hoffe aber, daß er die gegenwärtige so geneigt, als die vorige aufnehmen werde. Ich lieferete ihm zuvor in denen Bewei-

Vorrede.

sen des catholischen Glaubens, nnd in der Widerlegung des Unglaubens der heutigen starken Geister eine gegrün-dete Theologie, die ich aus dem Fran-zösischen übersetzet hatte; nun liefere ich ihm eine Philosophie, eine christliche Phi-losophie, eine Widerlegung der Philo-sophie der schönen Geister, die ich aus dem Italiänischen übersetze. Diese Ue-bersetzung hat das nämliche Schicksaal der ersteren. Ein bloses Ohngefähr lie-ferete mir ein Buch zum Lesen in die Hand, so den Titel führete: Riflessioni sulla Filosophia del bello spirito, sulla Na-tura Umana, e sulla Religione naturale. Das Buch, wenn gleich der Verfasser seinen Nahmen verschwiegen hat, schiene

mir

mir der Ueberſetzung in unſerem Deutſch=
land würdig. — Aber ſchon wieder die
Ueberſetzung eines Buches wider die Frey=
geiſter? — Ich antworte, redliche Män=
ner und rechtſchaffene Chriſten können in
dieſen unglaubigen Zeiten Bücher von
dieſem nothwendigen und nützlichen Stof=
fe nicht genug verfaſſen, und überſetzen;
denn alle zuſammengenommen, werden
kaum einen hinlänglichen Damm wider
den einreißenden Strom des Unglaubens
aufwerfen können. — Aber du biſt dem
Publicum keine Ueberſetzungen, ſondern
deine eigene verſprochene Arbeiten noch
ſchuldig. — Ich weiß es. — Indeſſen
läßt ſich wider den Strom nicht ſchwim=
men. Ich werde zu einer anderen Zeit

Vorrede.

über diese Versäumniß hinlängliche Rechenschaft geben. Nehme nur indessen der geehrte Leser diese Uebersetzungen mit Gewogenheit auf. Wie? leisten wir ihm nicht einen besonderen Dienst, da wir ihm eine Philosophie und eine Theologie wider die Freygeister in die Hände geben? — Wenn aber die Uebersetzung undeutsch ist? — So viel weiß ich, daß sie wider die Feinde deutsch genug ist, sonst murreten sie nicht. — Die Sprachen sind nur Zeichen der inneren Gedanken; ob die Zeichen von Gold, von Silber, von Elfenbein, oder von Eisen, oder Bley, oder Steine oder Holz seyn, ist eines, wenn man nur weiß, was sie anzeigen. Nicht alles, was glänzt, ist Gold.

Verzeichniß
deren Betrachtungen des ersten Theils.

Erste Betrachtung über den Menschen überhaupt. S. 1

Zwote Betrachtung über den Menschen in Vergleichung mit denen Thieren. 6

Dritte Betrachtung über den Körper des Menschen und des Thieres. 19

Vierte Betrachtung über die Empfindungen, Begriffe, und Erinnerungen des Menschen und des Thieres. 32

Fünfte Betrachtung über den Verstand, über die Gedanken, und über die Vernunft des Menschen und der Thiere. 40

Sechte Betrachtung über die Vernunft und Vernunftsschlüsse des Menschen und deren Thieren. 63

Siebende Betrachtung über die Begierden des Menschen und des Thieres. 92

Verzeichniß.

Achte Betrachtung über den Willen und über die Freyheit des Menschen als einem besonderen Unterscheidungszeichen von denen Thieren. S. 101

Neunte Betrachtung über die Einwürfe wider die vorhergehende Lehren. 138

Zehende Betrachtung über die Wesenheit der Seele deren Thieren. 163

Eilfte Betrachtung über die Wesenheit der der Seele des Menschen. 173

Zwölfte Betrachtung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 198

Dreyzehende Betrachtung über den ersten Einwurf von der Meynung deren Juden von der Unsterblichkeit der Seele. 215

Vierzehende Betrachtung über den zweyten Einwurf von der Wahrheit. 226

Ein

Einleitung.

Es ist in Wahrheit eine wunderbare Sache, daß die Menschen nach so vielen hundert Jahren unter sich noch entzweyet sind; ich will nicht sagen, über den ersten Grundstoff der Körper, über die Fluth und Ebbe des Meeres, und über die Stellung und

Einleitung.

Wendung deren Gestirne; Dinge, die zu wissen eine Ehre, aber nicht zu wissen kein Schade ist; sondern, daß sie noch uneinig sind, über die wesentlichste Dinge, von denen ihr höchstes Wohl und ihr letztes Schicksaal abhängt. Und da indessen alle andere Geschöpfe, sie mögen fühlen oder fühllos seyn, sich geraden Weeges zu ihrer Bestimmung, und zwar immer auf eine gleichförmige Art bewegen; die Menschen aber, und die größten der Menschen sich noch immer unter sich zanken, was sie seyn, von wem und zu was sie gemacht seyn, und welches und

worin

worin ihre Glückseligkeit sey. Aber es ist eine noch weit wunderbarere Sache, daß der Mensch eine so ernsthafte Sache zu einem Scherze macht, daß er eine Lust daran findet, sich selbst zu betrügen, und gleichsam aus Furcht, er möge der Wahrheit begegnen, durch ausgesuchte Um- und Irrweege hin und her schweifet; und also zu reden, alle Kräfte anwendet, das zu verdunkeln, was klar ist, das zu verwirren, was himmel-weit unterschieden ist, und jenes in Zweifel zu ziehen, was außer allen Zweifel ist, und dieses alles, um endlich daraus zu schließen, daß er

kein

kein Mensch sey. Gleich jenem Philoso-
phen, der in der Mitte von tausend Din-
gen, die sich bewegeten, die Bewegung
für unmöglich behauptete.

Das Uebermaas der Ausschweifung
ist endlich, daß jener den Menschen seines
Werthes will abwürdigen, der durch ei-
nen Vorzug will mehr, als andere, Mensch
seyn, und daß der den Geist will zernich-
ten, der sich des stärkesten Geistes rüh-
met; und daß jener alle Wahrheit will
umstürzen, der sich rühmet, daß er der
Wahrheit am mehresten folge; und daß

end-

endlich jener, der die Glückseligkeit am ungeduldigsten suchet, gleichsam mit verbundenen Augen seinem größten Elende am hitzigsten entgegen läuft. O Mensch! o unbedachtsamer Mensch! hier bleibe ein wenig stehen, und bedenke es, wer du seyest, und wohin du gehest! Es ist eine schwere Sache, sagte schon der alte Cato zu dem römischen Volk: *) Es ist eine schwere Sache, zu einem Magen zu reden, der keine Ohren hat. Er wollte sagen, zu einem Menschen zu reden, der denen sinnlichen Wohllüsten

*) *Plutarch. in Apophthegmatis.*

lichen Wohllüsten ergeben ist. Wirklich, dem, der von denen Wohllüsten bezauberet ist, eckelt ab der Wahrheit, die nicht von seinen Thorheiten spricht; ja sie wird ihm abgeschmackt, wenn sie seine Vergnügungen bestreitet. Ja, sagt Lactantius,*) wohllüstigen Seelen scheinet nichts wahr, wenn es nicht reitzend ist, nichts scheinet ihnen glaublich, was nicht Vergnügen erwecket. Auch ich sehe und fühle meinen Verlust; ich tröste mich aber mit dem, daß ich weiß, daß es viele edele Seelen gebe, denen die Wahr-

*) *L. V. Divin. Instit. C.* 1.

Einleitung.

Wahrheit angenehmer, als die Wohllust ist; und wem soll nicht eine Wahrheit über alles angenehm seyn, und besonders jene, die viel ehender und vollkommener, als alles andere Vergnügen, die wahre Glückseligkeit gebähren kann?

Ich verspreche mir, daß eine solche Wahrheit jene sey, die ich hier abzuhandeln mir vorgenommen habe. Zwo Ideen werden die Führerinnen auf meinem Wege seyn; die Idee des Menschen, und die Idee Gottes. Könnten wir Gegenstände wählen, die erhabener in sich, und nütz-

licher

Einleitung.

licher und wichtiger für uns könnten seyn? Die Idee des Menschen soll die erste seyn, weil sie uns die nächste, und gleichsam die Leiter ist, auf welcher wir zu Gott aufsteigen, der das höchste und letzte Ziel der menschlichen Gedanken ist. Diese beyde Ideen, wie ich hoffe, werden uns auf den höchsten Berg führen, auf welchem unsere wahre und vollkommene Glückseligkeit thronet.

Erste

Erste Betrachtung
über
den Menschen überhaupt.

Den Menschen abzumahlen, sagte Plato, *) ist eine schwere Sache; und ich sage, von den Menschen zu reden, ist noch weit schwerer; denn die Eigenschaften, die jeder an sich selbst wahrnimmt, sind sehr verschieden. Der Mensch ist dem Menschen selbst ein Räthsel: Er ist groß und klein, er ist stark und schwach, er ist herzhaft und feig, er ist vorsichtig und blind, er ist gut und bös; aus so seltsamen Widersprüchen ist er zusammen gesetzet. Und was noch wunderbarer ist, er ist öfter groß in seiner Kleinheit, stark in seiner Schwäche, vorsichtig in seiner

*) *In Crizia*

ner Blindheit, herzhaft in seiner Zaghaftigkeit, und, also zu reden, gut in seiner Schlimmheit. Er ist von Augenblicke zu Augenblicke so wandelbar, daß er jezt ein Löw, jezt ein Haas, jezt eine Schlange, jezt ein Adler, jezt eine Taube; daß er jezt eine lautere Schwachheit, Einfalt und Zaghaftig ist, der erst zuvor eine pure Stärke, List und Kühnheit war. So gar die Dinge, die um ihn sind, verwandeln sich auf eine gewisse Art: was zuvor Licht war, wird Nacht, das Schöne verstellet sich in das Häßliche, das Süße in das Bittere. Wer will alle menschliche Eigenschaften und Abwechslungen begreifen, ich will nicht sagen, zählen?

Einige alte Weltweisen nenneten den Menschen die kleine Welt, sie wollten sagen, er wäre ein Inbegriff des Ganzen: die alte Dichter drücketen diesen Gedanken mit ihrer Fabel von Prometheus aus, der, um einen Menschen zu bilden, unzählige von alten Wesen abgeschnittene Theilgen sammelte, sie zusammenhängete, und mit einem himmlischen Feuer belebete; dem hernach die Minerva einen Theil ihrer Weisheit mittheilete.

Weit ernsthafter hat Gregorius der Große alle Geschöpfe in dem Menschen versammelet, angetroffen. Der Mensch, sagt er, *) hat die Sub=

*) *Homil. XXIX. in Evang.*

Substanz mit denen Steinen, das Leben mit denen Pflanzen, die Empfindung mit denen Thieren, den Verstand mit denen Engeln gemein. Hieraus folget nun, daß in dem Menschen so viele verschiedene Eigenschaften seyn, als vieler Wesenheiten er theilhaftig geworden ist, die auf eine wunderbare Art in ihm gesammlet und vereiniget sind.

Wir müssen uns demnach nicht verwunderen, daß so verschiedene und Widersprechende Meynungen über den Menschen entstanden sind. Der auf seine vorzügliche Gaben sieht, bewunderet ihn als eine Ehre der Natur: der aber seine große Mängel betrachtet, hält ihn für eine Schande der nämlichen Natur. Frageſt du den Plato, so ist der Mensch nach seiner Meynung ein göttliches Wesen, er ist ein Theil, oder Abstämmling von der höchsten Gottheit selbst, und seiner Substanz und Kraft nach ist er gleichsam ein kleiner Gott: und wenn er nicht göttlich handelt, so ist die irdische Materie schuld daran, in welche die göttliche Seele ist eingewickelt und eingekleidet. Zeno, das Haupt der Stoischen Schule treibt seine Begriffe noch höher, er vergötteret also den Menschen, daß er selben zu seinen eigenen letzten Endzwecke erhöhet, er macht ihn zum Urheber seiner Tugend, zum Schmidte aller seiner Glückseligkeit.

Epicurus entgegen, da er die menschliche Armseligkeiten betrachtet, schreyet ihm zu: Eiteler,

verwegener Mensch, da du Erde bist, und nur für die Erde bist gebohren worden, warum richtest du deinen Flug gegen die Himmeln? Du bist, wie andere Thiere aus purer Erde zusammen geklebet; du bist ihnen, wie an der Natur, also an den Schicksale gleich. Es giebt aber noch andere Weltweisen, denen der Mensch durch diese Vergleichung noch zu viel geehret scheinet, sie nehmen in dem Menschen gewisse Mängeln wahr, die man in keinem anderen Thiere antrift, sie behaupten also ohne Anstand, der Mensch sey das schlimmste und unglückseligste unter allen Thieren.

Da sehet gerad entgegengesetzte Urtheile so großer Männer; Urtheile die jenem des Pfauen gleichen, der, wenn er sich in dem Rade seines Schweifes spiegelet, mit aufgeblasener Brust daher tritt, und gleichsam zu sich selbst sagt: o welches schöne Geschöpf bin ich! da ihm aber die Augen auf seine Füße fallen, den Kopf hängt, und sich seiner Häßlichkeit schämet. Allein, würde mich der Pfau verstehen; wollte ich zu ihm sagen: du bist sehr thorrecht; warum betrachtest du mit getheilten Blicken jezt deine Füße, jezt deinen Schweif? daher kömmt dein Stolz, dorther entstehet deine Niedergeschlagenheit; so wirst du dir niemal eine ächte Idee von dir selbst bilden können. Mich werden jene Weltweisen verstehen, auf welche diese Fabel gemünzet ist: sie sind Pfauen, die entweder wegen ihren häßlichen Füs-

sen

sen ganz niedergeschlagen, oder wegen denen glänzenden Spiegeln ihres Schweifes ganz aufgeblasen sind. Aber welchen Nahmen solle ich gewissen anderen heutigen Weltweisen beylegen, die ihre Augen nur auf das Häßliche geheftet haben, und dennoch an selben sich ergötzen, und wie über eine Schönheit sich brüsten? die schönen Geister sollen mir es sagen.

Lerne dich selbst kennen, sagte Socrates beständig: *Nosce te ipsum.* Glückselig derjenige, der zu einer so wichtigen Känntnisse gelanget. Aber, um dich wahrhaft zu erkennen, setze ich ich hinzu, will es nöthig scheinen, daß du dich von allen Seiten betrachtest. Betrachtest du dich also, sagt der heilige Augustinus, *) so wirst du wahrnehmen, daß ein Theil von dir himmlisch und der andere irdisch sey. *Altera pars sumus Cœli, altera terræ.* Eine Wahrheit, die schon in der angeführten Fabel des Prometheus entschattet war. Hätten auf selbe die alten Weltweisen ihre Augenmerk genommen, würden sie besser unter sich, und mit der Natur überein gekommen seyn. Hierdurch glaube ich, wird das große Räthsel so der Mensch ist, leicht zu entziffren seyn, und folglich wird zugleich mit dem Irrthum der Stolz und die Verachtung verschwinden; die wahre Würde und Eingezogenheit wird mit der Wahrheit hergestellet werden, wor-

*) *In Medit. C. XXXVII.*

aus die gute Ordnung, der Wohlstand und die Religion entspringen wird, und ihre Frucht wird endlich die schon so lang beseufzete Glückseligkeit seyn. Große Dinge, welche die gegenwärtige Erwägungen zu ihrem Ziele haben. Ehe wir aber so weit vorschreiten, müssen wir erst einen Schatten aus dem Weege räumen, der sich beständig der Wahrheit entgegen setzet, nämlich die obenangeregte Gleichheit des Menschen mit denen Thieren.

Zwote Betrachtung
über
den Menschen in Vergleichung mit denen Thieren.

Indessen da ich mich von dem Menschen zu denen Thieren herab zu lassen suche, unternehme ich eine unschickliche und überflüßige Arbeit. Es ist eben so viel, als wenn ich aus einem dunkeln Lichtkreise in einen schwarzen Abgrund hinabgestossen werde, um klärer zu sehen. Denn wenn der Mensch dem Menschen ein dunkeles Wesen ist, so sind die Thiere demselben Finsterniße. Wenn gleich der Mensch weder sich noch seine Natur durchschauen kann, so empfindet er doch seine Handlungen, und die Erfahrniß macht ihm seine

Kräf-

Kräfte kennbar; aber von denen Thieren erkennet er nichts, als ihre äußere Gestalt und ihre Bewegungen. Wer ist es also, der mich von mir selbst entfernet, und zu denen Thieren führet, auf daß ich mich kennen lerne?

Ihr schöne Geister, begreifet doch einmal, wie unrecht ihr handelet. Ihr stellet uns den ganzen Tag die Bienen, die Ameisen, die Biber, die Hunde, die Pferde, die Elephanten vor. Aber wisset ihr auch, was ihr uns hierdurch sagen wollet? Wisset ihr, ob das Wesen so in denen Thieren wirket, von ihrem Körper unterschieden sey? Gesetzt auch, daß es unterschieden sey, wisset ihr, was dieses Wesen sey? Frage ich hierüber die alten und neuen Weltweisen, so ertönen so widersprechende Meynungen um meine Ohren, daß ich ganz betäubet werde. Cartesius schließet aus Gleichförmigkeit der körperlichen Bewegungen gegen die pure körperliche Gegenstände, daß sie lautere Automate, wie die Schulen reden, oder pure unbeseelte Maschinen seyen. Die Peripatetische Schule folgeret aus der Gleichförmigkeit der Bewegungen deren Thieren mit unseren sinnlichen Bewegungen, daß die Thiere eine Seele müßten haben, welche, wenn sie gleich Materie wäre, dennoch ihren Handlungen müsse angemessen seyn. Der *Marchese Scipio Maffei* und andere neuere Weltweisen, die eine materialische Seele nicht begreifen können, und dennoch selbe, so wohl einer Empfindungs- als Einbildungs-

Kraft fähig finden, und noch über das in denen Thieren etwas mehr als materialisches wahrnehmen; fallen auf die Gedanken, daß ihre Seele ein Geist sey, der aber in seiner Wesenheit und in seinen Kräften dem Geist des Menschen weit nachstehe: Pythagoras und alle, die mit ihm die Umherwandelung der Seelen aus dem Körper des Menschen in den Körper deren Thieren, und aus diesen in die Leiber der ersteren glauben, halten ihrem Systeme gemäß dafür, daß der nämliche Geist den Körper des Menschen und des Thieres beseele; nur mit dem Unterschiede, daß dieser Geist in dem Körper der Thiere wegen seiner traurigen und plumpen Herberge weniger wirksam und scharfsinnig sey.

Was können wir nun aus einer solchen Mißfälligkeit und Verschiedenheit der Meynungen herausziehen, als ein dunkeles Chaos, in welchem wir wirklich in Ansehung deren Thieren mit aller unserer Philosophie müssen still stehen.

Was saget ihr schönen Geister aber dazu? Was schließet ihr? Fürs erste behauptet ihr, daß die Thiere beseelet seyn; darauf folgeret ihr, daß ihre Seele körperlich und sterblich sey. Gut, es solle also seyn; ist aber dieses nicht die buchstäbliche Meynung der Peripatetischen Schule, und ich erfreue mich, daß ihr mit selber ausgesöhnet seyd. Ihr schließet weiter, daß die Seele des Menschen von der nämlichen Natur und Eigenschaft, wie die Seele des Thieres, sey; und nun

eilet

eilet ihr zum Schlusse, daß auch die Seele des Menschen müsse Materie und sterblich seyn. Eilet ihr so gar sehr, meine Herren? euer Geschlecht zu entunehren und zu beschimpfen? Und ihr bedienet euch hierzu eines so plumpen Beweises? Auf solche Art könnte Cartesius mit einem weit gröfserem Rechte zwischen denen Thieren und denen Pflanzen eine Vergleichung anstellen, und diese wie jene zu Automaten oder Maschinen, nämlich die Pflanzen zu stehenden Thieren, und die Thiere zu wandelenden Pflanzen machen; und der Botanik oder Pflanzenlehre würde es nicht an Waffen fehlen, der Animastik oder Seelenlehre zur Seite zu stehen, um solche abentheuerliche Schlüsse zu unterstützen.

Wenn ihr einmal so dreist den Menschen mit dem Thiere könntet vergleichen, so müßte es euch eben so leicht seyn, dem Thiere eine geistige und unsterbliche Seele einzuräumen, wie es dem Pythagoras ist eingefallen. Lachet nicht, meine Herren: in diesem Stücke hat sich Pythagoras einen ehrlicheren Mann, und besseren Weltweisen, als ihr, gezeiget: einen ehrlicheren Mann, denn es ist allzeit mehr Ehre, anderen seine eigene Würde mittheilen, als anderer Verwürflichkeit sich zueignen; er ist ein besserer Weltweiser, denn er folgeret aus einer bekännteren Sache, die der Mensch ist, eine minder bekannte, die das Thier ist. Pythagoras ziehet seinen Beweis aus dem Menschen, aber der eurige, vergebet mir, ihr

schöne Geister, kömmt von denen Thieren! Selbst das Thier würde nicht anders schließen, wenn es von sich auf den Menschen zu schließen wüßte, und ich glaube wirklich, daß das Thier, wenn es den Menschen sieht, sich einen ganz gleichen Gegenstand vorstelle, denn es hat keinen Begriff einer höheren Sache; aber der Mensch muß gewißlich arm am Verstande und am Herzen seyn, der so niederträchtig philosophieren kann. Eine solche Philosophie ist alles Hasses werth, die zwischen dem Menschen und dem Thiere eine so nachtheilige Gleichheit will einführen; nicht zwar das Schicksal der Thiere hiedurch zu verbessern, sondern das Unsrige zu verschlimmeren.

Wenn vielleicht einige glauben sollten, es werde besser um sie stehen, wenn sie sich zu Thieren machten, so sey es; Plato war weit von diesem Gedanken entfernet, vor allem dankete er der Natur, daß sie ihn zu einem Menschen und zu keinem Thiere erschaffen habe. Und wenn nicht einer ist, sagte Cicero, *) der nicht lieber sterben, als in die Gestalt eines Thieres wollte verwandelt werden, wenn er gleich die menschliche Seele in dem thierischen Körper beybehalten sollte; welche weit elendere Sache müßte es also nicht seyn, in einer menschlichen Gestalt eine thierische Seele umherzutragen?

Ist

*) *Ap. Lact. L. V. Div. Instit. C. 11.*

Ist es denn möglich, muß ich fragen, daß ein Mensch so dumm könne werden, daß er den Vorzug seiner Natur nicht fühlen solle? Ist denn die Herrschaft, die der Mensch täglich über die Thiere ausübet, nicht eine handgreifliche Probe? Das schlauere Thier hintergeht das einfältigere, das schnellere holet das trägere ein, das stärkere bezwinget, ja frißt das schwächere auf; aber man wird niemal sehen, daß ein Thier sich einer Herrschaft über ein anderes anmaße, und sich dessen zu seinem Vortheile bediene. Nein, der Löw läßt sich von keinem Pferde tragen, der Tyger läßt sich von keinem Hunde bewachen, der Adler läßt sich von keinem Geyer die Nahrung süchen. Da entgegen der Mensch, wenn er gleich stumpfer an denen Sinnen, schwächer an Kräften, längsamer in der Bewegung ist, sich dennoch zu einem Herrn und Gebiether aller Thiere aufwirft. Er bringt nicht nur das einfältige Schaaf und den dummen Ochsen, sondern auch den schlauen Hund, das schnelle Pferd, den mit Zähnen bewaffneten Wolf, und mit Klauen versehenen Löwen, und den starken Elephanten unter seine Bottmäßigkeit; ohne daß er schwimmen könne, plünderet er die See und die Flüsse aus; selbst der ungeheure Wallfisch ist in dem tiefen Meere vor ihm nicht sicher; der Mensch hat keine Flügeln, und dennoch macht er Jagd auf alle Vögel; selbst der stolze und trotzige Adler muß ihm öfters zu einem Raube und zu einem Zeitvertreibe dienen. Was soll ich von so vielen anderen Thieren von

allen

allen Gattungen sagen, die der Mensch zahm, gelehrsam, und auf jeden Wink gehorsam macht? Und ist dieses nicht eine wirkliche, wahre und eigene Herrschaft, die so alt, als der Mensch denkt; die so ununterbrochen, und so weitschichtig, als die ganze Erde ist.

Ein schöner Geist hat diesem Beweise entgegen gesetzet, daß, wenn die Thiere dem Menschen dieneten, auch jene von diesem dagegen bedienet würden, es wären also beyde zugleich Herren und Diener. Ein Einwurf der eines Dichters würdiger, als eines Philosophen ist. Indessen frage ich, was heißt ein Herr seyn? Wenn ich nicht irre, so ist der ein Herr, der alles, wie es ihm dünkt und gefällt, nach seinem Willen beherrscht und anordnet. Nun frage ich weiter: Ist es die Geys, die den Hirten beherrschet, ist es das Pferd, so dem Räuter befiehlt? Und wenn gleich der Hirt der Geyse, und der Räuter dem Pferde einen geringen Dienst leistet, so hängt doch dieser Dienst keinesweges von einer Gewalt der Geyse oder des Pferdes, sondern von dem Willen des Hirtes, der seine Geyse will gesund und Milch-reich haben, und von dem Willen des Reuters ab, der sein Pferd will nett und munter haben. Dies heißet nicht denen Thieren, sondern seinem eigenen Willen und der Erfordernisse der Natur dienen; Und stehet dieses nicht in der freyen Wahle des Menschen, ob er es thun will, oder nicht? Stehet nicht das Schicksal, das ist,

das

das Leben und der Tod derer Thieren in denen Händen des Menschen? Und ist dieses nicht die höchste Stufe der Herrschaft?

Was will denn die dem Menschen so verunbildende Sprache der schönen Geister? Sie wissen den Menschen mit keinem anderen Namen, als eines verwirflichen Wurmes und elenden Insectes zu belegen. Und zu was Ende dieses? Ich würde glauben, sie thäten es, um dem Menschen die Demuth einzuflösen, wenn sie minder stolz und hochmüthig wären. Wir wollen die Wahrheit gestehen: der Mensch ist in der Vergleichung gegen Gott ein Insect, und weniger als ein Insect, und er wird sich vor dem Angesichte dieser höchsten Majestät niemal genug erniedrigen können. Mit diesem entschuldigte sich Plato wegen der Verachtung, die er gegen den Menschen gezeiget, da er sein Aug auf Gott gerichtet hatte *). *Cum ad Deum respexerim.* Aber den Menschen in der Vergleichung deren Thieren verachten, und ihm den häßlichen Namen eines schlechten Thieres beylegen, da er auf die ädelste Art über selbe herrschet, ist dieses nicht ein offenbarer Schimpf?

Thorrechte Sachwalter eines verlohrnen Rechtshandels, die in Ermangelung tüchtiger Beweisgründe sich Mühe geben, denen Einfältigen ein Blendwerk mit leeren Worten vorzuspiegelen: sie sind viel-

*) *L. VII, de Legibus.*

vielmehr der beleidigten menschlichen Majestät schuldig, und sind, so viel es bey ihnen steht, die Urheber einer Meuterey, und sie verdieneten zu ihrer Strafe, die ersten Wirkungen derselben zu fühlen, nnd so oft sie sich eines Thieres bedienen wollten, sollten zugleich alle Pferde, Hunde Katzen, Hähne und Hennen ihnen in das Angesicht fliegen. Wir indessen wollen denen Hunden die Koppelrieme, dem Ochsen das Joch, dem Pferde den Zaum anlegen, und dieser ungestümmen Feinde unserer menschlichen Rechten und Gerechtsamen nur spotten.

Sollte vielleicht einer sagen, die Herrschaft wäre kein Beweis eines Vorzuges der Natur, weil die Menschen auch über die Menschen herrscheten; und weil die Rede des Caligula, da er sagte: *) "Indem die Beherrscher der Thiere "nicht Thiere sind, also sind die Fürsten nicht "Menschen, sondern Götter:" allzeit für eine Wahnwitzige Rede sey gehalten worden. Und sie ist wirklich eine närrische Rede, auch ich gebe es zu, und es ist eine Thorheit, eine Vergleichung zwischen Herrschaft und Herrschaft anzustellen. Denn wo ist hier eine Gleichheit? Der Mensch weiß zu gehorsamen, und weiß zu befehlen; er weiß denen Thieren und auch denen Menschen zu befehlen: da entgegen die Thiere dem Menschen nicht einmal zu gehorsamen wissen, es wäre denn, daß

*) *Philo in sua Legatione.*

daß sie von dem Menschen hierzu abgerichtet werden, und dieser Gehorsam ist nur unvollkommen und mechanisch; aber sie wissen keinesweges, weder dem Menschen noch einem Thiere zu befehlen. Es ist also eine große und sichtbare Ungleichheit.

Der scharfsichtige Gegner wird antworten, daß selbst die Natur den Menschen unter die Gattung und Ordnung der Thiere gesetzet habe, und daß er nur an der Gestalt von selben unterschieden sey, so wie der kluge Elephant von dem dummen Murmelthiere unterschieden ist. Allein hierauf antwortet ein berühmter Physicus, *) daß die Natur weder Eintheilungen, noch Ordnungen, noch Gattungen kenne, die lautere Geburten des menschlichen Verstandes sind, denn die große Mutter die Natur bringt nichts als einzele Geschöpfe vor. Wenn aber der erlauchte Gegner sagen will, daß diese einzele Geschöpfe unter sich entweder mehr oder weniger einander gleich seyn, und deßwegen in gewisse Geschlechter, Ordnungen und Gattungen von uns könnten eingetheilet werden; so werd ich ihm antworten, daß er mir erst solche wirkliche natürliche und wesentliche Dinge in denen Geschöpfen zeigen solle, die eines dem anderen gleichförmig machen, so lang er mir aber nur erdichtete und von der Fantasie erfundene Eintheilungen für natürliche aufdringen will, verdienet er keine Antwort.

Wozu

*) *M. Buffon Historie Naturelle T. 4.*

Wozu aber so viele von denen Thieren geborgte Einwürfe? Ich könnte mich sehr leicht von allen denenselben durch diesen kurzen Vernunftschluß loswickeln: entweder sind die Thiere in ihrer Wesenheit und in ihren Kräften dem Menschen gleich, oder nicht? Sind sie selben nicht gleich? Was nützen die Schlüsse von denen Thieren auf den Menschen? Sind sie einander gleich? So müssen die Thiere die nämlichen seyn, den ich den Menschen zeigen werde. Wir wollen demnach alle unsere Gedanken auf den Menschen richten, wir wollen seine Natur, seine Pflichten und seine Bestimmung genau untersuchen. Was kömmst du mir aber mit deinen Vergleichungen aufgezogen, und stöhrest mein Vorhaben. Merke erst darauf, ob das, was ich von dem Menschen sage, bindig schließe. Schließet es, alsdenn wird dich die Ordnung treffen, daß du mir die Gleichheit zwischen dem Thiere und dem Menschen erweisest; wirst du dieses erwiesen haben, so wird das Thiere erhöhet, aber der Mensch nicht erniedriget werden. Da sehe den Schild wider alle Trugschlüsse der elenden Sophisten; denn es wird niemal dem schönen Geiste glücken, den Satz zu erweisen, daß die Thiere dem Menschen gleich, und der Mensch minder als er selbst, oder sich selbst ungleich sey. Es sind zwar viele, die bey der Vergleichung des Menschen mit dem Thiere den Kopf schütteln, es wird aber nichtsdestominder so nützlich als unterhaltend seyn, die Sache genau zu wissen, wir wollen also so tief, als

mög-

möglich in selbe hineingehen; und wenn uns gleich der Mensch wenig, das Thier aber uns noch weniger bekannt ist, so wollen wir uns doch nicht fürchten, ihren Fußstapfen zu folgen. Auf dieser Bahne, glaube ich, wird die Würde des Menschen mehr vertheidiget und beleuchtet werden; und die Advocaten deren Thiere werden auf diesem Weege von ihrer Ungerechtigkeit so besser überzeuget werden, wenn sie nicht so unvernünftig als ihre Clienten seyn wollen. Ehe ich mich aber in den Beweiß einlasse, fordere ich erst zwey Dinge, die unfehlbar so gerecht, als geziemend sind. Das erste ist, daß man nicht so schlechthin, wie es der Pöbel zu thun gewöhnet ist, dem betrügerischen Scheine einen Glauben beymesse, sondern daß man einer bestimmten Lehrarte, welche eine gesunde Physik zur Untersuchung der verschiedenheit der Natur hat eingeführet, folge. Das zweyte und weit wichtigere ist, daß man mit einem redlichen und aufrichtigen Gemüthe zu Werke gehe, ohne welchem es unmöglich ist, die Wahrheit zu finden. So ist es, schöne Geister, seyn wir doch wenigst so redlich und aufrichtig in der Beurtheilung unserer selbsten, als wir in der Beurtheilung der Würme und der Schmetterlinge zu seyn pflegen.

Die Wesenheit des Menschen und die Wesenheit des Thieres ist unser Gegenstand, um hernach aus selben die oben berührte wichtigste Folgen zu ziehen. Aber alle Wesenheiten, wir wol-

len sagen, Substanzen sind dem menschlichen Auge undurchdringlich, wie es leider! die Weltweisheit lehret, und die beständige Erfahrung uns fühlen läßt. Es entdecken sich uns blos die fühlbare Wirkungen und Eigenschaften deren Dinge, aus welchen uns hernach durch einen richtigen Vernunftschluß ihre unfühlbare Kräfte und Eigenschaften abzunehmen, erlaubet ist, und mittelst dieser schließen wir endlich auf ihre Wesenheit und Substanz. Dieses ist der einzige Weeg, auf welchem uns die Natur zur Entdeckung ihrer so sorgfältig bewahrten Geheimnisse führet; auf eine andere Art werden wir niemal wissen, was der Mensch, was ein Thier sey. Doch mit diesem Unterschiede, daß der Mensch, wie wir schon gesagt haben, seine Handlungen und seine Kräfte selbst fühle; er ist also schon auf dem halben Weege der Känntniß seiner Substanz; da er entgegen, was die Känntniß der Thiere betrifft, kaum den Weeg hat eingeschlagen, denn was entdeckt er in dem Thiere, als den Körper, die Bewegung, und einen inneren, wenn gleich ihm unbekannten, Grund der Bewegung?

Aber dieser innere Grund oder Anfang der Bewegung, sagen die schöne Geister, ist der nämliche, den auch der Mensch hat: es sind die nämliche Bewegungen, und schier der nämliche Körper. Wenn es aber der nämliche Ursprung ist, so müssen es auch die nämlichen Kräfte seyn, und folglich wird es auch die nämliche Substanz

oder

oder Wesenheit seyn. Langsam, meine Herren, langsam, das heißt mit dem blinden Pöbel laufen, aber nicht mit einem scharfsichtigen Philosophen gehen. Eines um das andere, und über jedes eine reife Erwägung: zuerst den Körper, hernach die Bewegungen, und endlich den Urheber derselben, und die Substanz selbst. Schöne Geister, seyd eingedenk, daß ihr es seyd, die das Thier dem Menschen vergleichen; ihr seyd es, die dem Thiere menschliche Eigenschaften zulegen, und daß folglich auch ihr die Probe machen müsset.

Mit einem Worte läßt sich nicht so leicht ein Bär aufbinden; man muß mit Auge und mit Hand ihn sehen und empfinden, *)

Dritte Betrachtung
über
den Körper des Menschen und des Thieres.

Der Körper begreift zwey Dinge, die äußere Gestalt und den inneren Bau. Die Her-

*) *Non istud satis est uno te dicere verbo, sed facere, ut quivis sentiat, & videat.* Catullus XII. Hauptst.

berge kann uns eine Idee von dem Inwohner geben. Wir wollen demnach zuerst einen Blick auf die äußere Gestalt werfen. Diese scheinet denen mehresten Weltweisen, ich weiß selbst nicht, was majestätisches und königliches, als ein Merkmaal der obenangeregten Herrschaft an sich zu haben. Der Mensch allein wandelt unter allen Thieren natürlicher weiße mit aufgerecktem Haupte, mit zum Himmel gekehrten Auge, mit einem senkrecht aufgerichtetem Leibe, und pur mit dem untersten und letzteman die Erde gestürztem Theile; und wenn gleich auch die Vögel auf zweyen Füßen stehen, so gehen sie doch mit gesenktem Leibe und Haupte.

Es fiele einem gewissen Weltweisen bey, die Sache in Zweifel zu ziehen, ob es auch dem Menschen natürlich sey, so aufrecht auf zweyen Füssen daher zu gehen, nachdeme man so viele krumme Menschen gesehen hat, die aus ihren Armen Beine gemacht haben, *a*) *) wie der Knab in Hessen, der von denen Wölfen auferzogen, und in dem Jahre 1344. gefunden worden; und ein anderer, der in Lithauen in dem Jahre 1694. unter denen Bären ist angetroffen worden; und ein anderer aus Hanover, der nach Hof in Engelland ist überbracht worden; und zwey andere, die in

de=

---

a) *Rousseau sur l'Inegalité &c. Not.* 3.

*) Siehe hierüber die catholische Religion ꝛc.

denen Pyrenäischen Gebirgen sind gefunden worden, und endlich die Weibsperson, die von denen Jägern auf der Jagd in Frankreich in einem Forste ist eingefangen worden, und unter dem Nahmen der weißen Frau bekannt ist. Auch da man erzählet, daß man die Caribiten und Hottentoten in ihren Gebüschen, wie die Katzen umher laufen sehe. Aber was brauchen wir so weit zu gehen, sehen wir nicht täglich solche Auftritte auf unseren Straßen und vor oder in unseren Häusern; Und in diesem fängt schon die menschliche Geschicklichkeit sich zu zeigen an, die sich vier Füße zu verschaffen weiß, wenn zwey nicht klecken wollen; daß aber dieses keine natürliche und angebohrne Stellung sey, nehmen wir an deme offenbar ab, daß sich der Mensch auf zwey Füße aufrichtet, wenn die Nothwendigkeit auf vier zu kriechen aufhöret; und wenn auch einige vierfüßig zu wandelen fortfahren, so ist es keine Folge und kein Zwang der Natur, sondern der Gewohnheit. Die Natur zeigt sich im Ganzen, nicht aber in einzelen. Der aus diesen will die Natur folgeren, müßte auch sagen, daß der Mensch von Natur aus schielend und kröpfigt seyn müsse.

Was soll ich von dem so schön gebildeten und so Regelmäßig gezeichneten Angesichte des Menschen sagen, so das Bildniß des Gemüthes so lebhaft ausgedrücket zeiget? Was soll ich von der Eintheilung, Stellung, Lage und Bildung

der Glieder, von denen Geberden und dem Gange des Menschen sagen? Alles ist Adel, alles ist Würde, alles ist unvergleichliche Schönheit. Aber dieses, sagen einige schöne Geister, ist das Urtheil des Menschen, ein verdächtiges Urtheil, denn er ist in seiner eigenen Sache Richter und Parthey: auch die Thiere, wenn sie reden könnten, würden sich den ersten Rang geben. Allein ich sage, dieser Einwurf ist ihnen, meine Herren, im satyrischen Scherze eingefallen, und sie haben die Beweise vergessen; denn wisset ihr, ob das Thier anderst urtheile, oder ob es also zu urtheilen fähig sey? so viel ist sicher, daß die Sache, von welcher hier die Rede ist, keinen Widerspruch leide, daß nämlich die menschliche Gestalt von allen Gestalten der Thieren Himmel-weit unterschieden sey; ob aber hernach der Mensch, oder das Pferd oder der Esel, oder der Uhu ein besserer und klügerer Richter von der Schönheit und Würde sey, überlasse ich ihnen, meine geehrteste Herren, zu überlegen und zu entscheiden.

Indessen wollen wir auch einen Blick in den inneren Bau thun, den man gemeiniglich die Organization nennet. Wir wollen die Herren Anatomiker, oder die Zergliederungskunst-Verständige, und besonders den Herrn gelobten Buffon, einen scharfsichtigen Beobachter der Natur und einen fleißigen und der Kritik beflieſſenen Sammler der fremden Beobachtungen um Rath fragen. Ich muß es gestehen, wir treffen hier zwischen dem

Thie-

Thiere und dem Menschen eine sehr große Gleichheit an. Beine, Fleisch, Nerfen, Muskeln, Häute, Knorpeln, Adern, Pulsadern, der Umlauf des Geblütes, die Verschiedenheit der Säfte, die Bildung des Nahrungssafts, das Athmen und tausend andere zu denen Lebensbeschreibungen nöthige Dinge sind in beyden sehr gleich. Wenn gleich auch der Botaniker oder Kräuterverständige uns eine große Gleichheit in denen Pflanzen zeigen könnte, deren Theile, wenn sie gleich dem Ansehen und dem Namen nach sehr verschieden sind, dennoch zu gleichen Verrichtungen dienen. Worin aber sich die Thiere von denen Pflanzen unterscheiden, und dem Menschen gleich kommen, sind eigentlich die Organen, Gefäße oder Werkzeuge, die zu dem Gesichte, zum Gehöre, zum Geschmacke, zum Geruche und zu der Fühlung überhaupt, und endlich zu aller körperlichen Empfindung und Fantasie dienen.

Doch muß man merken, daß wenn ich von dem Thiere rede, ich hierunter nicht alle Gattungen der Thiere verstehe; denn es ist mir nicht unbekannt, daß nach der Meynung berühmter Naturverständigen einige Thiere eines oder mehreren zu diesem oder jenem Sinne gehörigen Organen beraubet seyn; oder wenigstens hat sie die feinste Zergliederungskunst bisher noch nicht entdecken können; man beliebe hierüber die Herren Redi, Vallisnieri, Buffon und verschiedene andere nachzuschlagen. Seye es, sagen einige, daß es Thiere

gebe, die in der Gestalt und in dem Baue von dem Menschen unendlich unterschieden sind, so giebet es doch andere, die selbem hierin sehr gleich sind; ich aber sage, daß auch jene, die sehr gleich scheinen, annoch von dem Menschen sehr merklich unterschieden seyn. Der Mensch steht und geht aufrecht, und hierin unterscheidet er sich von allen Thieren; hieraus schließe ich, daß der Mensch einen von allen Thieren verschiedenen Bau habe, der zu einer solchen besonderen Stellung und Bewegung erforderet wird. Auch trägt der Mensch die Neigungen seines Gemüthes ohne Vergleich lebhafter und natürlicher in seinem Gesichte abgemahlet, also muß er auch zu diesem Gemählde nicht nur andere Züge und eine andere Haut, sondern auch einen ganz anderen hiezu erforderlichen Bau haben.

Ueber dieses beobachtet auch der Herr Buffon einen großen Unterschied in dem Haupte, einen großen in der Lage der Augen, einen großen in der Bildung der Zunge, einen großen in der Brust, in denen Armen, in denen Händen und in denen Füßen. Der Affe allein hat mit dem Menschen die größere Gleichheit vor allen anderen Thieren. Die Zunge scheinet denen Anatomisten so vollkommen, als die menschliche; ihre Tatzen sind unseren Händen nicht viel ungleich, doch sind sie ohne Vergleich plumper und ungeschickter: ihre Füsse sind von denen unsrigen weit unterschieden; ihr Haupt kömmt zwar dem unserigen in vielem gleich, aber die Augen des einen sind von denen des

anderen sehr unterschieden, ihre Nase ist breit oder platt gedrucket, die Stirne und der Kihn ist gepresset, die Schnauze ist ein Muster der Häßlichkeit, und ein von der Natur gebildetes Unterscheidungszeichen zwischen einem Thiere und dem Menschen. In dem Scheidel endlich, wie Buffon sagt, wenig Gehirne.

Was folgeret ihr aus diesem allen, ihr schöne Geister? ihr drehet die Gleichheit wie die Ungleichheit zu eurem Vortheile. Ist der Bau des Menschen saget ihr, jenem des Thieres gleich? So muß auch in beyden der nämliche Grund seynd, der sie beseelet und beweget. Kommen aber die Bewegungen und Handlungen der Thiere niemal zu gleichem Grade der Vollkommenheit des Menschen? So muß man sich nicht wunderen, saget ihr, wenn anderst der Mensch und anderst das Thier handelt, weil sie verschiedentlich gebauet nnd mit verschiedenen Hilfsgliedern versehen sind. Freunde! ich bewundere eure Geschicklichkeit, aber ich wünsche und fordere von euch mehr Gründlichkeit; denn saget, heißt das erweisen, oder nicht vielmehr Grillen fangen, und sich selbst widersprechen? Merkt ein wenig auf, ob meine Rede etwas gründlicher und billiger, als die eurige sey. Die Gestalt und der Bau des Thieres ist von jenen des Menschen sehr merklich unterschieden, wie die Zergliederungskunst und selbst das Aussehen oder die Gestalt bezeugen; also muß auch der Grund ver-

schieden seyn. Denn die Natur wirket weder vergeblich noch eigensinnig, sie bildet kein Fäsergen umsonst; alle Hilfsglieder, Gefäße und Werkzeuge, die sie dem Geschöpfe giebt, müssen mit denen Kräften deren wirkenden Grundursachen angemessen seyn, sonst wäre diese Kraft völlig unnütz, weil sie aus Mangel der Organen oder Hilfsgliedern müssig wäre. Gewiß ist es, daß die Handlungen der Thieren, wie wir bald sehen werden, weit geringer als jene des Menschen seyn; und ich setze hinzu, daß auch jene weit geringer seyn, die sie mit jenen Organen oder Hilfsgliedern wirken, die in dem Menschen und in denen Thieren am gleichesten scheinen.

Zum Beyspiele: die Zunge des Affen scheinet der Zunge des Menschen vollkommen gleich; redet aber der Affe, wie der Mensch? Die Pfote des Affen sind wenig von denen Händen des Menschen unterschieden; kommen aber die Handarbeiten des Affen jenen des Menschen bey? Einige Naturkündige haben behaupten wollen, daß sie in dem Scheidel einiger Thiere ein dem menschlichen ganz gleiches Gehirne hätten angetroffen; aber bey welchem Thiere findet man nur eine so wunderbare Handlung und Erfindung, deren man täglich unter denen Menschen wahrnimmt? Wir wollen nun einen Schluß ziehen: es giebt in Menschen und Thieren theils vollkommen ungleiche, theils gleiche Organen, aber allzeit die ungleicheste Handlungen: also muß in

bey=

beyden die nämliche wirkende Ursache und der nämliche Grund seyn? Himmel! welche Folge! welcher Schluß!

Wir wollen geschwind einem Einwurfe zuvor kommen, den die schöne Geister aus der organischen Gleichheit ziehen könnten; sie könnten sagen, es widerspreche der Natur eben so wenig, wenn sie einen bewegenden Grund ohne die angemässene Hilfsglieder in einem Geschöpfe leget, als wenn sie geschickte und taugliche Organen und Hilfsglieder in selbes ohne einen gemässenen bewegenden Grund leget. Hierauf antworte ich erstlich, daß die vorgeschützte Gleichheit lang nicht so richtig sey, das die schöne Geister auf selbe Staat machen, und sich auf selben gründen könnten; denn welcher Zergliederungskünstler ist jemal so weit gekommen, oder wird noch so weit kommen, daß er die innerste und äusserste Theilgen dieser Organen, und besonders derer, die unmittelbar zu denen Handlungen des Verstandes dienen, entdecke und aufdecke, erkläre und bestimme? Der scheinet mir sehr verwegen und eitel zu seyn, der mir mit einem Messer und mit einem Microscopio in denen Händen die feineste und verborgenste Arbeiten der Natur will känntlich und sichtbar machen. Ach die Natur, gestehet es nur, wenn ihr Verstand und Herz habt, ist eine viel zu feine Künstlerin, als daß wir sie mit unseren kurzsichtigen Augen in ihren letzten Arbeiten beobachten könnten; Da die Zergliederungkünstler über diese Dinge so erstaun-

staunlich widersprechend sind, so haben wir ein unfehlbares Kennzeichen, das sie nicht sehen, sondern sich versehen, und nur rathen, und die klügeste und die aufrichtigste von ihnen gestehen offenherzig, daß ihnen zu solchen feinen Dingen Sinne und Werkzeuge Mangele. Wer will sich aber von Prahlern und Charletanen betrügen lassen? Wer will, der thue es.

Andertens sage ich, daß, wenn man uns auch von der vollkommenen Gleichheit der Organen überzeugen könnte, es noch lang nicht daraus folge, daß in beyden der nämliche Grund oder Bewegungen wirke. Gleich ist das Haus, gleich ist das Geräthe, ist aber auch deßwegen in demselben der nämliche Einwohner? Geschiehet auch der nämliche Gebrauch? Ich laugne die Folge, erweiset sie mir, wenn ihr Lust habt. Vielmehr wird euch Carteſius antworten, daß die berührte Organen oder Hilfsmitteln zu nichts anderes, ihrer Natur nach, dienen, als nur zur Aufnehmung und weiteren Beförderung der äußeren Antrieben, die hernach die innere Beschaffenheit und Theile reitzen, in der körperlichen Maschine die angemässene Bewegungen hervorzubringen; es mag hernach in derselben eine beseelte Grundlage seyn oder nicht; nnd wie? Weiß denn nicht die plumpe menschliche Kunst wandlende, fliegende, und einiger maße redende Maschine zu verfertigen; *) und die

*) *Vallisnieri intorno alla generazione dei vermi cet.*

die feineste Kunst der Natur soll nichts besseres, und nichts wunderbareres zu erschaffen wissen? Die Pflanzen geben uns hiervon eine große Probe; es wird gewißlich keinem beyfallen; daß sie von dem nämlichen Grundstofe, wie die Thiere belebet seyn, und dennoch sind sie so wunderbar gebauet, sie zeigen ein so wirksames Leben, und tragen so herrliche Früchte, daß sie voll deß Lebens scheinen, und auch einige scheinen mit der Empfindung und Fühlung begabet, wie jene, die man die *Mimosas* oder die Pickelhäringe, die *sensitivas* und *pudicas* oder die empfindsame und keusche Pflanzen nennet. *)

Kurz, die Meynung des Cartesius ist leichter zu belachen, als zu widerlegen; besonders von denen schönen Geistern, die der Materie, und dem sogenannten Mechanismus der Welt eine so große Kraft zueignen. Man muß aber deßwegen nicht auf den Zweifel verfallen, ob nicht auch der Mensch eine pure Maschine sey; Denn jeder wird in sich selbst eine Kraft zu denken und zu schließen wahrnehmen, und er wird sie auch in anderen, wenn er mit ihnen spricht, leicht bemerken; es ist aber bis hiehero noch keine Maschine

*) Wem sind die Kräuter unbekannt, die sich auf bloße Berührung zusammen ziehen, ihre Blätter zusammen wickeln, verwelken, abfallen u. d. g. man giebt ihnen zum Scherze den Namen *noli me tangere*.

schine zum Denken und zum vernünftigen Schliessen in der Natur erfunden worden. Will man mir entgegensetzen, daß man auch in denen Thieren Handlungen wahrnehme, die man unmöglich für mechanisch erklären könne; so muß ich antworten, daß man in denen Thieren sehr viele andere wahrnehme, die nicht anderst als durch einen bloßen Mechanismus können erkläret werden, wie wir in der Folge sehen werden. Ich will aber dieses alles nicht gesaget haben, als wenn ich ein Schüler des Cartesius sey, oder zu scheinen verlange; dieses ist zu meiner Absichte gar nicht nothwendig. Ich habe nur also gesprochen, um denen schönen Geistern die Schwäche ihrer Vernunftschlüsse begreiflich und sie zugleich gelehrig zu machen, daß, wenn es auf Trugschlüsse und Sophistereyen ankomme, es leichter sey, die Thiere zu der Unempfindsamkeit der Pflanzen ab zu würdigen, als selbe zu dem Verstande des Menschen zu erhöhen. Aber die Sophisterey ist die Pest der gesunden Philosophie: Jene läuft jedem Scheine nach, sie ist eine Tochter der Eitelkeit, eine Mutter des Irthums; diese überleget reiflich die Folgen, sie ist eine Tochter der Weisheit und eine Mutter der Wahrheit. Und eben die Folgen und Wirkungen sind es, die uns die Ursachen bestimmen müssen, und aus deren offenbaren Handlungen muß man auf den verborgenen Grundstof schließen. Wir wollen demnach sogleich die Untersuchung deren Handlungen und Wirkungen, die wir in dem Menschen und Thiere

ents-

entweder gleichförmig oder verschieden sehen, vornehmen: dergleichen sind die Empfindungen, die Begriffe, die Erinnerungen, die Gedanken, die Vernunftschlüsse, die Neigungen, die freye oder nothwendige Wollungen; eine reitzende und lehrreiche Materie. Wenn wir dieses alles werden erwogen haben, alsdenn werden wir über die Kräfte und über die Wesenheit des Menschen und der Thiere Erwägungen anstellen können.

Allein langsam, meine Herren, lassen sie uns behutsamer zu Werke gehen. Den Hang ehender von anderen als uns selbsten, so wohl in physikalischen als moralischen Dingen zu urtheilen, ist in uns sehr heftig. Kaum sehen wir einem anderen eine Handlung, die der unserigen gleichet, so dunket uns schon die nämliche Ursache und die nämliche Triebfeder entdecket zu haben. Deßwegen haben schon viele denen Pflanzen ein Leben und eine Empfindung zugesprochen; und was noch schlimmer ist, sie haben so gar Gott ihre eigene Unvollkommenheiten zugeeignet. Und wer weiß, ob sie nicht aus dem nämlichen Grunde denen Thieren ihre eigene vollkommenheiten zuschreiben? Behutsam demnach, sehr behutsam lassen sie uns zu Werke gehen.

Vierte Betrachtung
über
die Empfindungen, Begriffe, und Erinnerungen des Menschen und des Thieres.

Daß der Mensch fühle, kann nur ein unempfindlicher Block in Zweifel ziehen; daß er nämlich nicht nur die Berührungen der äußeren Gegenständen, als da sind, das Licht, der Klang, der Geschmack, die Härte, die Weichlichkeit, sondern auch öfters die innere Triebe des flüßigen, deß festen fühle, aus welcher Fühlung hernach der Hunger, der Durst, die Bangigkeit, die Unruhe, die Unverdaulichkeit, die Kranheit, und was weiß ich, was mehr entstehet. Eben so wenig können wir Zweifeln, daß diese Fühlungen jetzt mit einer Lust, jetzt mit einem Schmerzen begleitet seyen, weßwegen wir aus natürlichem Triebe dieses verabscheuen, und das andere verlangen, und wünscheten, daß es dauerhaft wäre. Ingleichen ist es außer Zweifel, daß diese Empfindungen aus denen Berührungen und Trieben ein solches Bild in unsere Phantasie eindrücken, daß wir sagen können, ich sehe diese Sache, ich höre diesen Wohlklang, er gefällt mir, diese Larve mißfällt mir, und so von unzähligen Din-

gen

gen zu reden. Aus diesem ziehe ich nun die Folge, die eben so ungezweifelt ist, daß ich keine pure Maschine sey; denn weder eine Uhr, noch eine andere Maschine fühlet das, was ich fühle, und kann das nicht sagen, was ich sage.

Frageſt du mich nun, was ich von denen Thieren halte, so weiß ich nicht, was ich dir antworten solle. Daß sie mit Organen oder Hilfsgliedern versehen seyn, die so wohl die äuſsere als innere Berührung und Antriebe annehmen und weiter bringen können, habe ich schon gesagt, und sage es wieder. Daß die in das Gehirne überbrachte Triebe in selbem ein Bild des antreibenden oder berührenden Gegenstandes bilde oder eindrücke, auch dieses scheinet mir außer Zweifel zu seyn; aber daß hernach in dem Thiere ein lebendiger Urstoff sey, der von diesem Bild beweget werde, der es begreife, und durch eine lebende Handlung Empfinde, wer kann es mich versicheren? du siehest den Begriff des Thieres nicht, du fühlest seine Empfindung nicht, und es erzählet dir auch selbe nicht. Es ist wahr, es reden für selbe so viele Bewegungen, die du in denen Thieren siehest, die deinen lebenden und empfindenden Bewegungen ganz gleich scheinen; allein, diese Bewegungen sind weder das Leben, noch die Seele, noch der Begriff, noch die Empfindung selbst; und woher weißt du, ob diese Bewegungen nicht von einem puren mechanischen, oder doch diesem nicht ungleichen Grundstoffe

entspringen können, so wie wir selben in denen Pflanzen und anderen Wunderwerken der Natur wahrnehmen; und dieses ist kein pur eitler Grund der Meynung des Cartesius.

Indessen muß ich die Wahrheit gestehen, daß ich fühle, daß ich von der allgemeinen Meynung (ich weiß hernach nicht, ob es ein Vorurtheil, oder die Vernunft, oder eine natürliche Ueberzeugung sey) dahin gerissen werde, und daß ich in mir eine unwiderstehentliche Ueberzeugung fühle, daß jenes muntere Pferd, jener gehorsame Hund, jenes schmeichlerische Kätzgen, jener zahme und lieblich singende Canarienvogel nichts als eine pure Maschine unmöglich seyn könne. Noch über dieses giebt der allgemeine Beyfall aller Menschen, der nach dem Cicero das Urtheil der Natur ist, meiner Meynung ein großes Gewicht. Mein! wer hat jemal die Thiere denen Pflanzen verglichen? Wer hat mit der nämlichen Dreistigkeit einem Hunde einen Fuß, wie dem Baum einen Ast abgehauen? Wirklich schiene in dem ersten Anblicke die Rede, daß die Thiere Automaten oder pure Maschinen seyn, ein poetischer Scherz der Fantasie, wie die Himmels wirbeln; und haben auch die Cartesianer mit allen ihren Gründen ihrer Meynung noch keine ernsthafte Mine verschaffen können.

Wir Wollen also zugeben, daß in denen Thieren noch etwas mehres als eine pure Maschine

sey;

sey; allein ihr schöne Geister, waget nicht so geschwind den Sprung von der Maschine zu der menschlichen Seele; von einer zur anderen ist ein ungeheurer Zwischenraum. Lasset uns Schritte vor Schritte thun. Das Thier ist wie der Mensch mit denen Organen der Sinne versehen, und es giebt die deutlichste Kennzeichen des Lebens; also lebt, sieht, hört, riecht, schmeckt und fühlt das Thier wie der Mensch. Auch zeiget das Thier sichtbarlich, daß es so gut wie der Mensch die Wohllust und den Schmerzen fühle, und daß es lebendige Bilder vieler reizenden und schmerzenden Gegenstände in sich trage, die es entweder verlanget, oder verabscheuet und fliehet. Ueber das bezeuget der wiedergenommene Weeg in die nämliche Straße, die Wiederholung des nämlichen Gesanges; der nämlichen zuvor erlernten Uebungen, Stellungen und Geberden des Körpers und der Glieder, die Fliehung der zu einer anderen Zeit ertragenen verfolgung und Gefahren, u. s. w. Daß auch das Thier sich der vergangenen Dinge erinnere. Also müssen wir auch dem Thiere nicht allein die Kraft zu empfinden, sondern auch jene der Einbildung und der Erinnerung zugestehen.

Der schöne Geist wird hinzusetzen, also auch die Kraft des Verstandes; aber ich frage mit welchem Rechte? Bishieher haben wir in denen Thieren noch nicht mehr, als die Empfindungen, die Einbildung, und die Erinnerung angetroffen,

Kräfte, die alle von denen körperlichen Gegenständen erreget werden, und die sich nur auf selbe blos einschränken. Ich merke noch keine Spur die mir die ädleste Kraft, die wir den Verstand nennen, verrathe; und es stehet keinem Philosophen zu, einem Geschöpfe eine Kraft aufzudringen, die ädeler und vollkommener als ihre Wirkungen sey. Weder muß man sagen, daß in uns die fühlende, die einbildende, und die erinnerende Kraft die nämliche sey, die wir die verständige nennen. Denn, wenn wir auch keine Achtung auf die Weltweisen wollen haben, die dieses läugnen, und die eben so viele Seelen annehmen, als sie in dem Menschen Kräfte wahrnehmen, *) so gilt doch die Folge von dem Menschen auf die Thiere nicht; weil noch niemal einem Philosophen ist beygefallen, die Gründe, die für die Thiere stehen, auf einen Menschen anzuwenden; und man kann durch keinen Beweisgrund darthun, daß die Verstandeskraft mit der Empfindungs- Einbildungs- und Erinnerungskraft nothwendig verbunden sey. **) Zu

*) *Plato in Phædro Plutarch.*

**) Die gesunde Philosophie zeigt uns das Gegentheil: wir sehen Menschen, deren verschiedene Glieder fühllos sind, und ihr Verstand leidet nicht das mindeste. Die Menschen träumen das närrischeste Zeug, und der Wahnwitzige im Tollhause fürchtet die Peitsche; soll auch hier die Verstandskraft oder

die

Zu deme zeiget sich in diesen Kräften, die dem Menschen und dem Thiere gemein scheinen, ein Himmel weiter Unterschied. Wer hat jemal in dem Thiere die mindeste Spur jener weitschichtigkeit, Verschiedenheit, Erhabenheit und Feinigkeit der Einbildung wahrgenommen, die in denen Werken unserer Mahler, Dichter und Redner herrschen? Was soll ich von dem Gedächtnisse sagen, da wegen Abgang deren denen Thieren eigenen Nahmen die schöne Mode ist aufgekommen, denenselben mit Recht oder mit Unrecht menschliche oder andere ungeschickte Nahmen beyzulegen? Oder ist das schwache Gedächtniß deren Thieren, ich will nicht sagen, mit jenen ädlesten des Metrodorus und des Themistocles, sondern auch nur mit einem jeden gemeinen zu vergleichen, so als ein Schatz und als eine unerschöpfliche Vorrathskammer der Bilder muß bewunderet werden? Wir können noch hinzusetzen, daß man noch niemal in denen Thieren eine Anzeiche des Gedächtnisses habe angetroffen, welches man das Gebietende nennen kann; d. i. jenes Gedächtniß, kraft welches du zu jeder Stunde und Zeite alle die jemals gesehene, gehörte und gefühlte Gegenstände nach deinem Belieben kannst zurück rufen, dir lebhaft vorstellen, durch Schauen

---

die Seele Theil haben? Ich glaube es nicht: denn sie wird weder fühllos, noch närrisch jemal seyn, oder werden können.

und Zergliederen. Ich will es aufrichtig sagen, das Gedächtniß der Thieren kömmt mir vor, wie die kurze Erinnerung deren Dingen in denen kleinen Kinderen vor dem Gebrauche der Vernunft, oder vielmehr der Erinnerung, die wir in denen Träumen wahrnehmen, wenn sich in unserem Gehirne die nämliche Bilder und Fantasien wieder darstellen, die zuvor in selbes eingedrücket waren, oder umher geschwärmet hatten, welche Bilder und Phantasien öfters uns veranlassen, daß wir von einer Seite aus Furcht die Flucht ergreifen, oder von einer anderen Seite gereitzet, dieselbe verfolgen, reden, schreyen, und jetzt dieses, jetzt jenes in dem Traume unternehmen, und vielleicht gar auf denen uns bekannten Weegen, mit freyen Füßen fortwandelen, da wir indessen in einem tiefen Schlafe versenket sind, und alles, was wir thun, ohne Anordnung, ja ohne Mitwissen unserer Seele und unseres Verstandes unternehmen.

Wir wollen aber anbey nicht läugnen, daß die einmal in die Fantasie steif eingedrückte Bilder eine gewisse Geschicklichkeit, es mag hernach in denen Fibern, Nerfen und Zäsergen der Organen, oder in denen feinsten Säften derselben geschehen, zurücklassen, vermöge derer bey jedem auch zufälligem Antriebe oder Bewegung die nämliche Bilder sich darstellen, und die nämliche Bewegungen oder Empfindungen, die vorhergegangen sind, erwecken. Man hat gut fragen,

und

und nachforschen, wie und warum dieses geschehe; denn daß es geschehe, lehret die Erfahrniß, und derley Eräugnisse sind dem Gedächtnisse, so wir in denen Thieren wahrnehmen, nicht ungleich. Aber in allem diesem zeiget sich kein Gedächtniß und keine Erinnerung als blos der körperlichen und materialischen Dinge, eben so, wie wir bey der Empfindung und Einbildung der Thieren angemerket haben. Wir bemerken also in dem Menschen, der schläft, gleichsam das Bild des Thieres, so wacht, nach dem Leben entworfen. *) Eine schlimme Wahrsagung für die Advocaten deren Thieren, wenn sich schon jetzt das Thier so weit unter dem Menschen zeiget! wir wollen

*) Diese Gedanken des Verfassers sind, der Betrachtung des Lesers würdig: Er vergleicht die Begriffe, oder die Fantasien, und die Erinnerungen des Thieres denen Empfindungen, Begriffen und Erinnerungen eines Menschen der schläft, oder träumt. Der schlafende oder träumende Mensch wird nimmermehr dem wachenden und vernünftig handlenden Menschen von einem gesunden Philosophen können verglichen werden; die schöne Geister müssen demnach entweder die Vergleichung des schlafenden Menschen mit dem wachenden Thiere gründlich umstoßen, oder zugeben, daß zwischen einem wachenden Thiere und dem Menschen keine Vergleichung statt habe.

aber zu anderen Kräften vorschreiten, vielleicht wird sich die Wahrheit in einem helleren Lichte zeigen.

Fünfte Betrachtung über den Verstand, über die Gedanken, und über die Vernunft des Menschen und der Thiere.

Ein Mann, der sich einen Philosophen, und zwar einen klugen Philosophen nennet, hat das Herz gehabt, zu behaupten, daß die Thiere aller Werke fähig seyn, welche dem menschlichen Verstande eigen sind. So weit haben sich nicht einmal die Pythagoristen gewaget; die, wenn sie gleich denen Thieren menschliche Seelen zueigneten, dennoch dafür hielten, daß sie wegen der Unfähigkeit der thierischen Körper verständig zu wirken verhinderet seyn. Wie? wenn dieser neue Pythagoras an einer Tafel zu sitzen kömmt, die mit dem Fleische der Ochsen, der Kälber, der Gänse und Hühner befrachtet ist; entsetzet er sich nicht über das tragische Schauspiel, und springt er nicht mit schauerend Haute zurück, eben als wenn er an dem Tische des Tantalus sich befände? Denn die Weltweisen sagen, der Mensch ist nicht

der

der Körper, den man siehet, sondern er ist die Seele oder der Verstand, den man nicht siehet. Wenn nun in dem Thiere der nämliche Verstand, und dieser der nämlichen Werke fähig ist, ist es nicht auch die nämliche Grausamkeit, ein junges Huhn oder ein kleines Kind zu schlachten und zu essen? Und wenn dieses Huhn erwachsen wäre, wenn es bey sich, wie es hätte können, viele Vernunftschlüssege macht hätte, und wäre zu einem Philosophen geworden? Wie? ein Philosoph sollte den anderen essen? Gott behüte uns für solche Tantalen und Poliphemen .....

Aber nein, lasset uns alle Furcht bey Seite setzen. Der so redet, scherzet entweder, oder er versteht nicht, was er redet. Cicero, gewißlich einer, der klügesten Philosophen, spricht allen Gattungen deren Thieren nicht nur den Verstand, sondern auch die Gedanken ab, und räumet sie ganz allein dem Menschen ein. "Der Mensch "allein, unter so vielen Gattungen der Thieren "und der Naturen, ist der Vernunft und der Gedanken fähig." *Homo solum est ex tot animatium generibus & naturis, particeps rationis & Cogitationis.* *) Denn man muß die Gedanken nicht mit denen obengemeldeten Einbildungen und Begriffen vermängen. Der Begriff ist nichts an-

*) *Cic. L. I. de Leg. apud Lact. L. II. Div. Instit. C. XII.*

deres, als das durch die Organen der Sinne überbrachte körperliche Bild, so von der Seele, wie von einem beseelten Spiegel aufgefangen und und begriffen wird; die Gedanken aber sind Werke des Verstandes, der über das begriffene Bild Erwägungen anstellet, d. i. er überleget selbes, er dehnet sich über selbes aus, er vergleichet es mit anderen, er unterscheidet es von anderen, und modificiret es auf unzählige Arten, so, wie man öfters über ein körperliches Bild tausenderley Betrachtungen anstellet, die man eigentlich Gedanken oder Ideen nennet.

Wir wollen die Sache denen zu Gefallen, die mit sich selbst vernünftig zu denken, die Uebung nicht haben, in einem Beyspiele erklären. Es näheret sich unseren Augen ein Haus, ein Schiff, eine Laute. Wir begreifen diese Dinge durch die Sinne; und zu Zeiten lassen wir es dabey bewenden, und denken nicht weiter nach, so wie die Menschen, die mit anderen Dingen beschäftiget sind. Diese Begriffe kommen auch denen Thieren zu. Zu einer anderen Zeit schreiten wir von dem Begriffe des Bildes des Hauses zur Erwägung seiner Gemächlichkeit, seiner Bauart, seines Baumeisters, seines Inwohners; zu Zeiten können wir aus einem kleinen Häusgen einen großen Pallast machen, wir zieren es mit denen feinesten Marmorsteinen in unseren Gedanken aus. Das nämliche thun wir bey der Betrachtung eines Schiffes, nächst dem Kunstbau erwägen und bewun-

bewunderen wir, wie man mit trockenen und sicheren Füßen in dem Schiffe über die fortrauschende Flüsse dahin wanderen kann. Bey der Erblickung der Leute nächst der Erwägung ihres Baues der Geschicklichkeit des Erfinders, des Tonkünstlers, wer kann uns sagen, wie vielerley Instrumenten, wie viele musikalische Stücke und Harmonien unser Verstand mit dieser Laute zusammen räumen kann? Wohlan, zeige uns nun auch der Philosoph, der denen Thieren mit so vieler Güte einen gleichen Verstand zuleget, dergleichen Werke in ihnen. Wo ich immer hinschaue, so sehr ich Bilder, und wieder Bilder und nichts anderes als Bilder, die von denen Sinnen entstanden, jetzt einzel, jetzt zuvälligerweiß mit einem anderen verbunden sind. Dies ist das ganze Reichthum des thierischen Verstandes. Ich sehe keine Ueberlegung, keine Erwegung, keine Gedanken, kein Bild, so von dem ersten Begriffe unterschieden wäre.

Ich rede aber hier besonders von allgemeinen, oder abstracten Bildern und Ideen, d. i. von denen, die von denen einzelen Dingen abgezogen und abgesönderet sind. Mag immer das Thier von jener rothen oder gelben Blumme, von dieser oder jener großen oder kleinen Pflanze sich ein Bild, einen Begriff gesammelt haben; aber gewißlich hat es keinen Begriff oder kein Bild im Allgemeinen von der Blumme, von der Pflanze, von dem Leben, von der Empfindung, von der

Zeit,

Zeit, von der Zahl von dem Raum; kurz zu sagen, es hat keine Idee kein Bild, welches von seinen einzelen, ihm besonders zukommenden Eigenschaften entkleidet wäre; nein, so erhabene und unkörperliche Bilder und Begriffe haben die Thiere nicht; und ich habe das Recht, sagt der scharfsichtige Locke in seiner weisen Philosophie über den menschlichen Verstand, *) dieses zu argwöhnen. Und woher kömmt dieses Recht? Weil ich in denen Thieren, setzt er hinzu, kein einziges Zeichen wahrnehme, dessen sie sich zur Bekanntmachung dieser allgemeinen und abstracten Ideen bedieneten. Was braucht es also viel redens? Zeige du mir entweder in denen Thieren ein sicheres und gewisses Zeichen, oder ich schließe mit dem Englischen Philosophen: In denen Thieren ist kein Zeichen einer abstracten Idee, also haben sie auch keine abstracte Idee; haben sie keine, so haben sie auch keine Kraft, vermöge derer sie selbe bilden könnten. Denn wer eine Kraft einem Geschöpfe andichtet, von welcher man nimmermehr eine Anzeige wahrnimmt, handelt nicht wie ein Philosoph, der aus Gründen schließet, sondern als ein Mensch, der was verlangt, das nicht ist. Wenn der schöne Geist so willkührig Kräfte und Ideen in das Hirn der Thiere setzet, wer wird es mir verbiethen, wenn ich dieselbe ebenmäßig in dem Stamme

*) L. II. C. 11. §. 20.

me einer Pflanze, oder gar in den Kopf einer Statue setze? Wenn ich mit der nämlichen poetischen Freyheit, wie er, sage; Jener Mensch von Steine denkt wie ein Cato, nur Schade, daß er seine Gedanken alle bey sich behält.

Aber was liegt daran, wird ein schöner Geist sagen, ob die Thiere abstracte oder abgezogene Ideen haben, oder nicht? Um diese bekümmeret sich blos die Logick. Wie? was liegt daran? Der Logick allein? Die Kraft, abstracte Ideen zu bilden, sagt der angeführte Locke weiter, ist eine fürtrefliche Kraft, die zwischen dem Menschen und dem Thiere einen vollkommenen Unterschied ausmacht. Und ich setze hinzu, die abstracte Ideen sind von so großer Wichtigkeit, als das vernünftige, gesellige und sittliche Leben selbst ist. Denn was würde der Mensch ohne diesen Ideen und mit puren körperlichen Bildern und Begriffen seyn, als ein ewiges Kind, und das vollkommenste Thier. Habe der geehrte Leser die Güte, und folge mir mit aller seiner Aufmerksamkeit nach; er wird zwey Dinge zu gleicher Zeit sehen, nämlich was großen Gutes der beraubt sey, der keine abstracte Ideen hat, und daß die Thiere, zum Unterschied von dem Menschen, dieser Ideen wirklich beraubet seyn.

Fürs erste wollen wir die Sprache betrachten, die das Werkzeug und das Band aller Gesellschaft ist. Alle bis diese Stunde gemachte

Be=

Beobachtungen überführen uns, daß allen Thieren ohne Ausnahme die Sprache mangele, und daß sie folglich zu einer wahren Gesellschaft untauglich seyn. Die Sprache der Thiere, die einer oder der andere behauptet hat, *) ist die Grille eines witzigen Kopfes, der scherzet, nicht aber die Meynung eines ernsthaften Philosophen, der gründlich denket. Der Verfasser, um seiner lüftigen Einbildung einen kleinen Anstrich der Scheinwahrheit zu geben, hat wirklich anstatt der Seelen so viele kleine Teufelgen in die Leiber der Thiere versetzet, welche durch ihren widrigen Dienst das Frauenzimmer erschrecken, und zugleich eine alte Schuld abbüssen sollten. Eine scherzhafte Einbildung, die, so schön sie ist ausgesonnen, und geschmücket, in das Rüsthaus der Ovidianischen Träume verwiesen zu werden verdienet. Aber Scherz bey Seite, wer hat jemal ein Thier mit einem anderen in einer Unterredung stehen gesehen, als sie denen Fabeln des Aesopus, wo auch die Pflanzen sind redend aufgeführet. Es ist wahr, die Thiere geben zu Zeiten ungelenke oder unvernehmliche Töne und Laute von sich, die Zeichen dieser oder jenen, jetzt wohlgefälligen jetzt mißfälligen und schmerzhaften Empfindungen sind, jener deren kleinen Kindern nicht ungleich, die noch weder der Ideen noch der Aussprache fähig sind. Es sind Zeichen, welche die Natur hat

*) *V. M. Bougeant.*

hat mitgetheilet, die eine blinde Ausspenderinn der Wohlthaten bey allen ihren Bedürfnissen ist. Aber gelenke, deutliche und vernehmliche Worte, Zeichen, die eigentlich zur Ausdrückung der inneren Gedanken gemacht seyn, ich fordere jeden aus, der mir selbe in einer Gattung der Thiere finden könne.

Weder soll mir einer sagen, daß uns diese ihre Töne nicht hinlänglich bekannt seyn; Denn wenn sie uns unbekannt sind, wie können wir behaupten, daß sie die Thiere besitzen? Wir setzen den Fall, daß zwey Fremdlinge miteinander eine Sprache reden, die uns ganz unbekannt ist, so werden wir doch gleich bemerken, daß sie sich der gelenken und deutlichen Zeichen bedienen, die ihre Gedanken ausdrücken; wer hat aber jemal unter so vielen Paaren Ochsen wahrgenommen, daß auch nur ein einziges Paar unter sich von dem Joche, so sie tragen, von dem Karren, den sie ziehen und von dem Fuhrmanne, der sie antreibet gesprochen habe? Der gute Cleanthes, *) da er eines Tages sahe, wie einige Ameisen auf dem inneren Haufen zu denen, die auf selben sich befanden, heraufkamen, und eine Zeitlang sich verweileten, hierauf aber mit einander zu ihrer Gemeinschaftlichen Arbeit sich begaben, hielte gänzlich dafür, es wäre ein Gespräch in der Form einer Gesandschaft gewesen

*) *V. Plutarch. Terrestriane an Aquatilia animalia sint Callidiora?*

wesen, so die Ameisen aus dem inneren Haufen zu jenen auf dem äußeren abgeornet hätten. Was kann man aber aus einer dichterischen und uns vollkommen unbegreiflichen Zusammenkunft schließen? Gewißlich nichts anderes, als daß auch zu Zeiten die Philosophen aberwitzig denken. Zudeme ist die folgende Handlung ein sehr zweydeutiges Zeichen der vorhergegangenen Unterredung, wie wir hernach hören werden.

Wenn die Thiere nicht reden, sagt ein anderer, so geschiehet es nicht aus Abgang der Ideen, sondern weil sie entweder nicht in einer Gesellschaft Leben, oder weil sie nicht mit denen zur Sprache erforderlichen Hilfsgliedern oder Organen versehen sind. Ich aber antworte, es ist mir genug, daß ich für gewiß weiß, daß sie nicht reden. Dem die Sprache fehlet, fehlet auch wenigst das ordentliche Kennzeichen der Ideen. Was die Gesellschaft anbelanget, wie? leben nicht die Hühner, die Schaafe, die Hunde, die Katzen, die Pferde, die Ochsen und Stiere nicht allein in einer Cameradschaft unter sich, sondern auch so gar mit und in der Mitte deren Menschen versammelet? Der Fehler ist also nicht an der materialischen Gesellschaft, der sie an dem Reden verhinderet, sondern der Fehler steckt in dem Mangel der Kraft zu reden, der sie an einer wahren und eigentlichen Gesellschaft verhinderet, derer Band die wechselseitige Mittheilung der Gedanken durch eine vernünftige und

vernehmliche Sprache ist. Das wunderbareste ist hiebey, daß sie anjetzt denen Organen und Hilfsgiedern die Schuld geben, die zuvor auf Stein und Bein behaupteten, daß selbe jenen, deren Thieren vollkommen gleich seyn.

Aber worzu die Entschuldigungen? fraget ein anderer; wenn nicht alle Thiere Gelenke und vernehmliche Töne von sich geben, so geben sie doch viele: Wolfius giebt uns das Zeugniß, daß ein Hund in Sachsen verschiedene französische Worte vernehmlich ausgesprochen habe: und wem sind die schwätzende Raben, Staaren, Azeln, und besonders die redende Papageyen unbekannt? Es geht also denen Thieren die Sprache und folglich auch die hierzu erforderliche Organen nicht ab, wenn sie nur gehörig und geschickt unterrichtet werden. Und eben dieser Beweiß, sage ich, ist überzeugend, daß die Thiere aller Ideen, aller Ueberlegung, und auch folglich aller wahren und eigentlichen Sprache unfähig seyn. Denn, sagt der mehrgelobte Herr Buffon, wenn man gleich dieses oder jenes Thier, und besonders den Papagey dahingebracht hat, daß sie verschiedene Worte ganz deutlich und vernehmlich haben ausgesprochen, so hat es doch aller menschliche Fleiß nach tausend angestellten Proben von allen Gattungen so weit nicht bringen können, daß der geschickteste und naseweiseste Papagey, was soll man von anderen Thieren sagen, ein einziges, auch nur mit der natürlichsten, einfache-

sten und körperlichsten Idee übereinstimmendes Wort habe aussprechen können; nein, auch so gar nicht einmal das Wort Pappa mit der gemeinsten Idee Pappa habe verbinden können, so doch unsere unmündige, ehe noch ihnen die Zunge ist gelöset worden, zu verbinden wissen. Woher auch das Sprichwort entstanden ist, er plauderet wie ein Papagey, *) d. i. er plauderet, und weiß nicht was.

Hier, dünket mich, kann ich einen sichtbaren Schluß machen: wenn denen Thieren die wahre und eigentliche Sprache mangelt, so ist der Fehler nicht an ihren Ohren, noch an ihrer Zunge, noch an ihrer Luftröhre, noch an einem jeden zur Sprache erforderlichen Hilfsmittel, denn sie hören wirklich, was wir zu ihnen sagen, und sie sprechen und wiederholen, das, was wir zu ihnen gesagt haben; sondern der Fehler liegt in denen Ideen, von denen, auch denen gemeinsten und einfachesten sie nicht eine haben, und zeigen. Es fehlet ihnen also die Sprache, die die innere Ideen und Gedanken ausdrücken könnte, ja sie ist ihnen unmöglich, und diese doch nur allein ist die wahre, und zu einem gesellschaftlichen Leben erforderliche Sprache. In Wahrheit eine wunderbare Verschiedenheit zwischen dem Thiere und dem Menschen! Die schlaueste, die witzigste, und, also

zu

*) *Favellare com 'i Pappa-Galli.*

zu reden, die geistreicheste und am besten unterrichtete Thiere, Thiere, die in denen klügesten Städten, in denen gelehrtesten Häusern, und in der Mitte deren weisesten Personen gebohren und auferzogen sind, können nicht einmal ein Wort hervorbringen, so die gemeinste Idee und den körperlichsten Begriff ausdrücket; und entgegen die tölpelhafteste, die ungehobelteste, die dummeste, die einfältigste Menschen, es seyn hernach viele oder wenige, reden alle, und alle reden eine bedeutende und ausdrückende Sprache; ein offenbahres Zeichen, daß sie gewisse und von denen ersten Ideen unterschiedene Ideen haben. So gar reden Menschen, denen die Worte abgehen, selbst die Stummen reden, und wenn sie mit der Zunge nicht können, so reden sie mit denen Fingern, mit der Stirne, mit denen Augen, mit denen Händen, und mit dem ganzen Körper; die Geberden, und die Nachahmung deren Gegenstände, sagt Plato, *) ist die Sprache denen Stummen. Und ist dieses nicht das offenbareste Zeugniß, daß wie die Idee, also auch die Sprache nur dem Menschen eigen sey? Und ist nicht die richtigste Folge, daß auch nur dem Menschen ein wahres gesellschaftliches Leben zukomme? Sey es also, daß viele Thiere in Heerden und Schaaren beysammen leben, was nützet sie es, wenn sie aller Ideen entblöset sind, und

*) *In Cratilo.*

also nicht einmal die Anfangsgründe zum Gesellschaftlichen Leben besitzen? besonders da zu denen Anfangsgründen der Gesellschaft nicht jede, sondern die erhabeneste und reineste, das ist eine vollkommen abstracte Idee erforderet wird; als wenn man gleichsam sagen wollte, daß das gemeine Beste dem privat-Interesse müßte vorgezogen werden, und jenes diesem weichen müsse. Den Einwurf, den einige von jenen Thieren hernehmen, die in einer vollkommenen Gesellschaft beysammen leben, und die mit gemeinschaftlicher Bemühung die wunderbareste Dinge verrichten, wollen wir zu einer füglicheren Zeit und Stelle versparen, und wollen anjetzo von dem gesellschaftlichen zu dem vernünftigen Leben vorschreiten. So haben also die Thiere keine einzige abstracte Idee? also haben sie auch keine Idee des Verhältnisses, der Symetrie, der Ordnung, der Schönheit. Schicke man doch einmal einen Hund nach Rom, daß er den Vatican und das Gemählde der Verklärung von dem Raphael verfertiget, besehe; daß er die ausgesuchteste Musik des Pergolese anhöre: er wird unempfindlich da stehen; es wäre denn, daß ein anderer Gegenstand seine Augen und Ohren zur Empfindung reitzete. Haben die Thiere keine abstracte Ideen? so haben sie auch keine Idee von dem Wohlstand, von der Ehre, von der Würde, von dem Vorzuge, von der Glorie. Jenes Pferd, so du hoffärtig nennest, ist so gleich gültig zur Ziehung des Häuwagens, als zur Führung einer kaiserlichen Kutsche; und wenn

der

der Pucephalus keinen anderen Reuter auf seinem Rücken dultete, als den großen Alexander, so war die Ursache, weil es seinen mächtigen Bezwinger nur an dem Alexander fühlete; und die Eifersucht der Barben in dem Wettlaufe der Pferde entstehet sie aus der Idee des Sieges, oder ist sie nicht vielmehr ein Spiel der Phantasie, eine Wirkung der Angewohnheit und der vorhergegangen Ansporungen und Geiselstreichen? das Pferd des Caligola ist auf das Höchste geehret worden, es wurde zu einem römischen Rathsherrn gekrönet, und der Ochs von Memphis wurde als ein Gott angebetet; und dennoch findet man nicht, daß diese Thiere von Geistern wären eingenommen worden, die einer solchen Erhöhung würdig wären, das Pferd wieherte und der Ochs brüllete, das erste fraß Haber, und der andere Heu, wie zuvor.

Haben die Thiere keine abstracte Ideen? so haben sie auch keine Känntnisse deren Ursachen, deren Wirkungen, der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit, deren Wissenschaften. Wenn hat man in einem Thiere die Betrachtung des Weltgebäudes wahrgenommen? Wenn hat man in selbem entweder ein Verlangen, den Grundstoff einer Sache zu entdecken, oder die Freude, selben entdecket zu haben, bemerket?

Und kann man ohne alles dieses ein vernünftiges Leben begreifen? Plato hatte es schon ge-

sagt, *) daß jener, der die Zahlen nicht wisse, und der die Ursache deren Dinge, die er mit seinen Sinnen erreicht, und in seinem Gedächnisse aufbewahret, nicht einsieht, unvernünftig sey. Der nun nicht einmal die mindeste Idee von der Wahrheit und der Wahrscheinlichkeit hat, muß man nicht schließen, daß er von der Vernunft nicht einmal die erste Anlage habe?

Es wird mir einer antworten, daß das Thier allzeit die Dinge auswähle, die seiner Natur zukommen, entgegen jene fliehe, verabscheue und verwerfe, die selber nicht zukommen, und daß es in diesem sich selten betrüge, also erkennet auch das Thier die Uebereinstimmung der Dinge mit seiner Natur und die Wahrheit. Aber langsam, mein Herr, langsam: Auch unsere Kinder thun etwas dergleichen, wenn sie gleich weder die Uebereinstimmung noch die Wahrheit erkennen; und wir thun nicht selten das nämliche in der ersten Bewegung, wenn wir erwachen und gleichsam noch schlafen, ohne einen Gedanken darauf zu haben. Wir werden also leicht wahrnehmen, welches die erste Triebfeder dieser und noch weit wunderbarer Handlungen sey, die wir in uns und in denen Thieren wahrnehmen, ohne daß eine wahre und abstracte Idee und die wahre Vernunft Theil daran habe. Man merke nur

*) *In Epinemide.*

nur allein darauf, ob es glaublich sey, daß die Thiere so erhabene und reine Ideen haben sollen; die Thiere, sage ich, die nach allen angestellten Proben sind befunden worden, daß sie nicht einmal die sinnliche und körperlichste Ideen zeigen, die zu der gemeinsten Sprache nöthig sind.

Wir wollen noch zu erhabeneren Ideen aufsteigen, von denen unnachläßlich das vernünftige und sittlichste Leben abhängt: ich meyne die Ideen des Gerechten und Ungerechten, des Ehrbaren und Unehrbaren, der Tugend und des Lasters, der zukünftigen Zeit und der entferntesten Ewigkeit. Es scheint, als wenn einige Thiere den zukünftigen Regen, die Ungewitter, die heitere Luft voraus sehen. Aber Virgilius hat es schon zu seiner Zeit beobachtet, daß es keine Vorhersehung, sondern nur eine Empfindung sey, die aus der gegenwärtigen Feuchtigkeit oder Tröcknung, aus der Verdünnung oder Verdickung der Luft entstehe. Es scheinet zwar, daß einige Thiere, auf das Zukünftige Vorsehung thun; aber, gütiger Gott, auf welche Zukunft? Von dem gegenwätigen Sommer bis auf das nächste Frühjahr. Ein Thier, so auf zehen Jahren, ich will nicht sagen, auf eine spätere Nachkommenschaft, Vorsehung mache, ist bis diese Stunde noch nicht gesehen worden. Zudeme, wer weiß es, ob auch das Wenige, so uns scheinet, in Wahrheit eine Vorsehung, oder ein blinder Antrieb und Instinct sey, von dem wir hernach reden werden? Das

Thier fühlet das Leben, und auch den Tod, wenn er kömmt. Aber es zeiget nicht, daß es das eine oder das andere kenne, so weit ist es von der Kenntnisse der Unsterblichkeit entfernet. Was beunruhiget aber den Menschen mehr, als der Gedanke der Unsterblichkeit?

Was wollen wir von der Tugend und dem Laster sagen, die der unmittelbare Gegenstand des sittlichen Lebens sind? Viele schelten die Schlauigkeit des Fuchsen, die Gefräßigkeit des Wolfes, die Grausamkeit des Tygers, die Wuth der Wespe, die Ungestümmigkeit der Mücke. Plinius entgegen *) lobt die Schamhaftigkeit des Elephanten, die Großmuth und die Mildigkeit des Löwen, die Freundschaft des Delphins gegen den Menschen. Und was saget nicht Plutarchus von denen Raben in Africa, von dem Kranich, von dem Hunde und von dem Pferde? **) In der Ameise entdeckt er das Bild aller Tugenden: *Insunt omnium effigies virtutum.* Auch der weise Plato ***) rühmet unter anderen Tugenden der Thiere die Stärke: der kluge Cicero bewunderet gleichsam die Liebe aller Thiere gegen ihre Junge. Ja viele Weltweisen stellen dem Menschen die Tugenden der Thiere jetzt zur Beschä-

---

*) *L. VIII. Hist. Nat* C. 5 & 19 *L. IX.* C. 8.

**) *L. Callidiora ne sint animaliacet.*

***) *L. XII. de Leg.*

schämung, jetzt zum Beyspiele vor. Und was mehr? Hat nicht Christus uns selbst *) die Klugheit der Schlange und die Einfalt der Taube zur Nachfolge angepriesen? Es scheinet demnach, daß wir denen Thieren weder die Kenntniß noch die Ausübung der Tugenden ableugnen können.

Ja, antworte ich, die Ausübung, nicht aber die Kenntniß, folglich nicht eine wahre Tugend können wir ihnen zugestehen. Ich erkläre mich: die Thiere verrichten Handlungen, die materialisch gut sind, und sie würden auch tugendhaft seyn, wenn sie von denen wahren Trieben der Tugenden beseelet wären. Aber wer versicheret uns dieser Triebe in denen Thieren? Wir selbsten, die wir diese Triebe bestens kennen, wie oft handeln wir unabhängig von selben, und unsere Handlungen scheinen Tugenden, und sind nichts weniger als Tugenden? Jene Mutter, die in die Mitte deren Flammen springt, ihr Gefahrlaufendes Kind zu retten, thut sie es aus Liebe oder aus einem natürlichen Triebe? Wenn deme also ist, wie kann in denen Thieren eine wahre Tugend seyn, wenn sie nicht die eigentliche Beweggründe derselben besitzen? Und wie können sie selbe besitzen, wenn sie nicht einmal die einfacheste Ideen haben, wie wir oben beobachtet haben?

*) *Matth. X.*

Selbst Plato, der in dem Buche von denen Gesetzen denen Thieren die Stärke hat zugestanden, leugnet ihnen selbe in seinem Lachete völlig ab. Denn, sagt er, zu einer wahren Stärke wird die Känntniß der Dinge, die zu fürchten, oder nicht zu fürchten sind, erforderet. *Scientia metuendarum rerum & non metuendarum.* Die Thiere aber haben diese Känntniß nicht, folglich auch keine wahre Stärke. Und so schließen auch andere Philosophen, die wahre Weltweisen sind; und sie sind unter sich einig, sie geben denen Thieren, also zu reden, den Körper der Tugend zu, aber sie sprechen ihnen die Seele der Tugend ab. Auf diese Art kann man dem Menschen nicht nur die Thiere, sondern auch die Pflanzen und die Gestirne *) und auch andere leblose Geschöpfe, als Beyspiele vorstellen, deren natürliche Eigenschaften einigermaßen zum Muster besserer Handlungen, d. i. der sittlichen dienen können.

Selbst Plutarchus, der anderstwo, und besonders in seinem Gryllo einen mächtigen Advocaten der Thiere zu machen scheint; der ihre Vorzüge und ihre Tugenden bis an den Himmel erhebet, also zwar, daß die Menschen wünschen sollten, in Thiere verwandelt zu werden, wie seinem Gryllus begegnet war; da er aber zu dem

*) Die Rosen, die Lilien, der Weinstock, die Sonne u. s. w.

dem Ende seines Buches kömmt, bekennet er frey, daß er nur gescherzet habe; er leugnet nicht nur denen Thieren alle die vorzügliche Gaben ab, die er selben zuvor beygeleget hatte, sondern er spricht ihnen auch mit jenen Merkwürdigen Worten, die er dem Ulysses in den Mund leget, alle Vernunft ab: gebe aber acht, mein guter Grillus, ob es nicht eine unverständige und gewaltthätige Sache sey, denen eine Vernunft zuzueignen, die keine Känntniß von Gott haben?

Eine Rede, die voll eines erhabenen Verstandes war; und eben aus der Idee von Gott leite ich die Bekräftigung und die Bestättigung alles dessen, was ich bisher gesagt habe, her. Denn aus dieser fließen zwo unwidersprechliche Wahrheiten, die schon von denen Alten allgemein angenommen waren, und die, so viel ich weiß, noch von keinem heutigen schönen Geist gründlich sind widerleget worden. Die erste, daß jedem Menschen eine Idee von Gott angebohren sey; die zweyte, daß nicht ein einziges beseeltes Geschöpf, außer dem Menschen, diese Idee habe. Die erste Wahrheit setzet Plutarchus als eine ungezweifelte Wahrheit voraus, und schon Cicero hatte sie in seinen Büchern von der Natur der Göttern gründlich erwiesen, und wir werden sie hernach wider die eitele Spötterey vertheidigen. Ueber die zweyte Wahrheit höre man den nämlichen Cicero in dem Buche von denen Gesetzen in dem achten Hauptstücke. Unter so vielen

len Gattungen ist nicht ein einziges Thier, den Menschen ausgenommen, so eine Känntniß von Gott habe. *Ex tot generibus nullum est animal præter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei.* Und schon Socrates hatte es bey dem Plato *) gesagt, daß der alleinige Mensch den Gedanken von dem Daseyn Gottes hege: *Solus Deos esse putavit.* Und man kennt keinen Alten, der anderst gedacht habe.

Und in der That, wer kennt ein Thier, das jemal die Anzeige einer mindesten Idee von Gott gegeben habe? Denn ich kann nicht glauben, daß ein einziger schöner Geist im Ernst zu kindischen Gedanken sich herablassen könne, deren sich der nämliche Plutarchus **) in dem Scherze hat entfallen lassen; nämlich daß der Elephant auf die Art der Perser die aufgehende Sonne anbete, und zu selber sein Gebet verrichte. Eine schöne Gottheit? und wer kann derley Gebete und Opfer begreifen? Wenn die philsophische Größe und Gravität zu solcher Kindheit sich verjüngeret, so kann sie auch der Sonnenblumme diese Frömmigkeit und Gottseligkeit zueignen, die sich ebenmäßig nach der Sonne wendet und neiget; und noch richtiger kann sie selbe der Magnetnadel zuschreiben, die Tag und Nacht unruhig ist, bis sie ihren

---

*) *In Protachora.*

**) *Terrestriane an aquatilia animalia cet.*

ihren Pol erreichet, und die nur zu selbem gewendet, Ruhe findet. Kindische Beweise! Lactantius hat also recht, wenn er behauptet, *) daß die Idee von Gott und der Religion das größte, das kläreste und das bestimmteste Unterscheidungszeichen zwischen dem Menschen und dem Thiere sey.

Plato hat die Idee des Gerechten mit der Idee Gottes verbunden, und eignet die eine wie die andere dem Menschen mit Ausschlüsse aller anderen Thiere zu. **) Der Mensch allein, sagt er, kennt das Recht und die Götter: *Solus Jus ac Deos animadvertit:* und dieses sehr weislich, denn die Idee von Gott ist der Ursprung, der Beweggrund und der Endzweck aller wahren und gründlichen Sittlichkeit, als nämlich der Idee, mit welcher alle übrige Ideen, welche die Sitten der Menschen ordnen, verknüpfet sind: d. i. die Ideen der Oberherrschaft, der Abhängigkeit, die Ideen der Gesetze und der Pflichten, die Ideen der Belohnung und der Strafe, und um kurz zu sagen, die Ideen der Tugenden und der Laster; wie wir bald erklären werden. Wir können also richtig schließen: kein einziges beseeltes Geschöpf außer dem Menschen hat eine Idee von Gott, also hat auch keines außer selbem eine Idee von der Sittlichkeit.

Aber

*) *L. II. Div. Inp. C. XII. L. III. C. 8. 10. cet.*
**) *In Menexeno.*

Aber wie konnte Plutarchus in der angeführten Stelle aus deme, daß die Thiere keine Idee von Gott haben, den Schluß ziehen, daß sie auch der Vernunft beraubet seyn? Ich halte dafür, daß dieser kluge Geist also bey sich geschlossen habe: alle Menschen, die nur die geringste Vernunft zeigen, haben und zeigen eine Idee von Gott; da aber kein einziges Thier die mindeste Idee von Gott hat, also haben auch die Thiere nicht die geringste Vernunft; denn wenn sie hievon auch nur einen Zug hätten, wäre es möglich, daß nicht ein einziges Thier bis diese Stunde zur Känntniß Gottes gelanget wäre? deßwegen bemerket wohl eine recht wunderbare Sache: die Idee Gottes, die die erhabeneste unter allen ist, ist auch zugleich die leichteste und gemeinste, weil sie allen Menschen eigen ist. Ein starker und gründlicher Beweis aus deme, wenn wir selben mit dem oben angeführten verknüpfen, daß nämlich die Thiere aller zu dem Reden nöthiger Ideen beraubet seyn, wir meinem Dünken nach, mit dem Cicero sicher schließen können, daß die Thiere, so, wie sie der Ideen und Gedanken beraubet sind, und daß der Mensch allein mit derselben von der Natur begabt sey, und also auch aller Vernunft entblöset seyn, und folglich von seiner Natur aus vor allen Thieren den Vorzug habe: *Homo solus ex tot animantium generibus particeps rationis & Cogitationis.* Allein, sagen andere, die That entkräftet diese ganze Rede d. i. die Vernunft selbst, die nicht allein von dem gemeinen Pöbel, sondern auch von denen

Phi-

Philosophen in denen Thieren ist beobachtet und bewunderet worden. Ich antworte hierauf, daß diese Vernunft denen Thieren müsse sehr deutlich und kenntlich seyn, wenn man sie wider so starke und klare Beweise behaupten will, oder sie muß von einer ganz anderen Natur und Wesenheit als die menschliche seyn. Wir wollen über selbe eine genaue Untersuchung anstellen, und da diese Materie etwas weitschichtiger ausschweifen mögte, wollen wir sie in einem besonderen Artickel vornehmen. Die Wahrheit triumphiret öfters klärer, wenn sie Widersprüche leidet.

Sechste Betrachtung
über
die Vernunft und Vernunftschlüsse des Menschen und deren Thieren.

Der schon mehrgelobte Locke, ein so scharfer Metaphysicker, daß ihn einige den Vater der Metaphisick genennet haben, da er die Handlungen, die List und die Bosheit deren Thieren betrachtet, rufet gleichsam von so großen Dingen bezauberet, überwunden und eingenommen mit folgenden Worten auf: Was mich anlanget, so scheinet es mir so klar, daß die Thiere Vernunftschlüsse machen, als mir überzeugend scheinet, daß sie fühlen und empfinden. Aus die-

diesem folgete nun, daß die Thiere mit einer Vernunft begabt seyn, denn wie können wir Vernunftschlüsse ohne die Kraft oder Vernunft begreiffen?

Es ist zwar wahr, daß die Vernunftschlüsse, die Locke denen Thieren zugestehet, sehr eingeschränket seyn, weil er ausdrücklich sagt, daß sie nur über besondere Jdeen, nämlich so weit als ihre Sinne ihnen selbe eingeben, Vernunftschlüsse machen. Zum Beyspiele, der Vogel der einmal in dem Netze ist hangen geblieben, der aber zu seinem Glücke sich aus demselben losgewicklet hat, wenn er an einem anderen Ort ein gleiches sieht, sagt bey sich selbst: In einem solchen Netze bin ich hangen geblieben, hier stehet mir gleiche Gefahr bevor, also muß ich es fliehen. Also der Fuchs, von welchem Plutarchus erzählet, da er von der Klugheit deren Thieren redet, wenn er über einen mit Eiße überzogenen Bach will gehen, spitzet er erst seine Ohren, und lauschet, ob er das Geräusche des unten fließenden Baches höre; höret er es, er bleibt still stehen und schließet, daß das Eiß dünn, und der Uebergang nicht sicher sey. Also jener Hund, der auf einem Kreutzwege seinen Herrn verlohren hat, beriechet den ersten, alsdenn den zweyten, und wenn er die Spur seines Herrn nicht merket, wählet er den dritten Weeg, ohne selben zu beriechen, und lauft mit Sicherheit fort, eben als wenn er den Schluß in seinem

Kopfe

Kopfe festgesetzet habe: Mein Herr muß einen von diesen dreyen Weegen genommen haben, er ist nicht den ersten noch den zweyten Weeg gegangen, denn auf keinem von beyden fühle ich seinen Geruch, also hat er diesen dritten gewählet. Durch diesen Beweis ist ein großer Stoicus überzeuget worden, der zuvor denen Thieren die Vernunft hatte abgesprochen; und eine dergleichen thierische Handlung, dünket mich, muß den Englischen Weltweisen zu der angeführten Ueberzeugung verleitet haben; und aus dieser Ursache, dünket mich, muß er denen Thieren die unterschiedene Vernunft, d. i. die nur auf besondere materialische und sinnliche Jdeen eingeschränkte Vernunftschlüsse zugeeignet haben.

Wir wollen auf einige Augenblicke annehmen, daß sich die Sache also verhalte, wie es dieser Weltweise sich einbildet; so kann er doch denen Thieren nur eine unvollkommene Vernunft zueignen, so, wie ihre Vernunftschlüsse nur unvollkommen sind. Denn, Himmel! welcher Unterschied ist unter einem solchen, und zwischen denen erhabenen Vernunftschlüssen eines Archimedes und eines Newtons? Wie also zwischen denen Vernunftschlüssen ein unermessener Unterschied ist, als muß auch ein unermessener Unterschied zwischen beyder Vernunft, oder Kräften zu schließen, ja zwischen beyden Substanzen seyn, deren Eigenschaften die Kräfte sind, wenn sie nicht wirklich die nämliche Sache sind. Folglich muß der Mensch in der Substanz oder Wesen-

heit so viel erhabener vor dem Thiere seyn, als die feineste, weitschichtigste und tiefeste Vernunftschlüsse, aus welchem das ganze Himmels- und Erdensystem des großen Newtons zusammen gewebet ist, von dem elenden sogenannten Vernunftsschusse des Hundes, des Fuchsen und des Vogels unterschieden sind: Und wer wird ein so dummer Menschseyn, der einen Menschen mit einem Thiere vermänge? Locke hat es gewißlich nicht gethan.

Und dennoch würde ich mit einer dem Herrn Locke schuldiger Ehrerbietsamkeit fragen, wie doch seine Vernunftsschlüsse selbsten zusammen hängen? Oben hatte er denen Thieren alle abstracte Ideen vollkommen abgesprochen; hier räumet er denen Thieren, ohne Widerrede, einen Vernunftschluß, es ist zwar wahr, nur über besondere und einzele Ideen, aber dennoch einen wahren Vernunftschluß ein. Nun folgere ich also: kann auch Locke einen Vernunftschluß ohne abstracten Ideen begreifen? Der Vernunftschluß, wenn mich die Lehrer der Logick nicht betrogen haben, setzet die mittelst deren Sinnen begriffene Bilder zum voraus; er setzet auch eine Ueberlegung dieser Bilder voraus, aus welcher die Ideen gebildet werden; Er setzet auch voraus eine Vergleichung deren Ideen unter sich, aus welcher das Urtheil entstehet. Endlich, nachdem der Zusammenhang der Ideen ist beobachtet worden, wird eine Sache aus der anderen und eine Wahr-

heit

heit aus der anderen geschlossen, und in diesem Schlusse, wie allen bekannt ist, bestehet eigentlich die Wesenheit des Vernunftsschlusses. Nun kann ich umöglich einsehen, wie dieses ohne das Bild der Gleichheit, der Uebereinstimmung oder der Wahrheit geschehen könne. Sind aber dieses nicht abstracte Ideen? Und wer kann solcher Erwägungen fähig seyn, wenn er nimmermehr zu selben mit seinen Gedanken gelangen kann? Welche Grenze, welche Eigenschaften wird man den in Zweifel gezogenen Vernunftsschluß zum Unterscheidungszeichen setzen können? Ich weiß nicht, ob diese Sache von dem Herrn Locke und seinen Anhängern sey genugsam in Betrachtung gezogen worden; denn wenn einmal die vorder Sätze richtig sind, so ist die Folge und der Schluß nicht mehr in meiner Gewalt.

Aber was noch mehres ist, die Thiere, wie wir gesehen haben, sind einer eigentlichen und wahren Sprache unfähig, welche Unfähigkeit Locke nicht nur erkannt, sondern auch eingestanden und erwiesen hat. Was ist aber dieses für eine Neuigkeit? Wer deß mehreren in der nämlichen Art fähig ist, muß auch deß minderen fähig seyn. Das Thier soll Vernunftschlüsse machen, und doch nicht reden können? Ja nicht einmal von denen besonderen Ideen reden können, von denen sie doch mit solcher Geschicklichkeit sollen Vernunftsschlüsse machen? Dieses scheint mir ein unauflöschliches Räthsel zu seyn; da je-

dem bekannt ist, daß viele Thiere zum Reden so geschickte Organen und Hülfsglieder haben, besonders der Hund nach dem Zeugnisse des Wolfius, welcher Hund nach der Meynung des Stoicus so fürtrefliche Vernunftsschlüsse soll machen können.

Aber wir wollen jenen den Knoten auflösen lassen, der ihn gestricket hat, er soll, wenn er kann, den Zusammenhang sicher stellen. Indessen muß uns der Herr Locke, und jeder, der seiner Meynung ist, erlauben, ihm frey zugestehen, daß, was ihm klar und deutlich ist, uns sehr dunkel scheine, und daß jenes, was er für gewiß hält, uns sehr zweifelhaft vorkomme, und daß wir endlich das rund hinweg leugnen, was er ohne Anstand bejahet. Das, was wir bisher gesagt haben, dienet uns zu einem hinlänglichen Grunde; aber dieses würde nicht genug seyn, wenn wir nicht auch die Gegengründe aus dem Weege räumeten. Die Hauptgründe, wenn ich nicht sagen muß, die einige, die unsere Gegner veranlassen, denen Thieren eine Vernunft zuzueignen, bestehen in zweyen. Den ersten machen einige besondere Handlungen, den anderen ihre gewöhnliche wunderbare Werke aus.

Wir wollen von denen besonderen Handlungen einiger Thieren den Anfang machen; dergleichen ist die obenangeführte That des Hun-

des

des. Auch jene, daß eine Katz zur rechten Zeit die Geißel berühret habe, die sonst die Zuchtmeisterinn der Katzen war, und durch diesen Klang oder Geräusche die um einen Raub sitzende Katzen in die Flucht gejaget, und sich also des Raubes alein Meisterinn gemacht habe, und hundert andere dergleichen außerordentliche Unternehmungen, die Plutarchus, Plinius und verschiedene andere alte und neuere Schriftsteller erzählen. Ich werde denenselben die Thaten eines Themistocles, eines Hannibals, eines Scipio und anderer Helden nicht entgegen setzen; ich würde denen Thieren und ihren Vertheidigern zu viele Ehre erweisen, wenn ich Thaten gegen Thaten, und Helden gegen Helden vergleichen wollte. Einige über die am mehresten bewunderte Handlungen deren Thieren angestellte Beobachtungen werden hinlänglich seyn, die Zauberey aufzulösen.

Erstens muß man bemerken, daß dergleichen Thaten sehr selten sind; kaum hundert in vielen Zeitläufen. Die Seltenheit gebähret die Verwunderung, aber die Verwunderung selbst muß uns verdächtig vorkommen, weil sie daraus entstehet, daß man an denen Thieren Dinge wahrnehme, die ihrer Natur nicht angemessen sind. Zweytens ist zu beobachten, daß man von einem Thiere nicht mehr als eine oder zwo solcher Handlungen erzähle, mit denen ihre übrige Werke nicht zusammenstimmen. Wir haben also Ursache einen neuen Verdacht über diese wenige Zusam-

menstimmung ihrer Thaten zu schöpfen. Drittens ist zu bemerken, daß jenes öfters mehr eine Wirkung eines bloßen Ohngefährs oder der Phantasie als eine Wirkung der Geschicklichkeit oder Klugheit sey. Setzen wir die zwey andere zum voraus, so wird diese dritte gemeiniglich die entscheidende seyn.

Du siehest oft eine Handlung, die in der Zergliederung deren Umständen wunderbar, und deiner Einbildung nach mit Vorsatze geschehen zu seyn, scheinet, du rufest aus: welche schöne, welche kluge Handlung, welche herrliche Erfindung! Aber der weise Aesopus würde von selber, wie von der geschminkten Larve sagen: Die Farbe ist schön, die Züge sind regelmäßig, die Gestalt fürtreflich, aber schade, daß das Hirn fehlet. Auch von uns, so vernünftig wir in allen unseren Handlungen sind, sagt ein heutiger Weltweise: *) Nichts ist zweydeutiger, als unsere Handlungen; man muß allzeit auf die Beweggründe derselben schauen, wenn man die Menschen will kennen lernen; denn aus diesen kann man eigentlich den Geist der Menschen, und die Größe ihrer Fähigkeit erkennen. Ein rechtschaffener Mann hat mir von einem großen Mathematicus, mit dem er in Vertrau-

lich-

*) *L'Abbé de saint. Real T. I. Discours I. de l'Usage de l'Histoire.*

lichkeit gestanden ist, erzählet, daß er ohne Schmeicheley in denen kleinsten Kindern den größten Geist, den er liebte, beobachtet habe, weil er in selben alle die Ueberlegungen, die er gemacht hatte, zu finden glaubte. Ist uns nicht oft begegnet, daß wir geglaubt haben, die dummeste Person habe den gesundesten und weisesten Einfall gehabt, und die klügeste Rede gethan? Haben wir nicht gesehen, daß der einfältigste Tölpel öfters den klügesten Rath ergriffen hat. Eine Phantasie, ein Zufall, eine Kühnheit, eine Thorheit ist öfters in der Unternehmung der vorfallenden Geschäften so gut ausgeschlagen, daß sie ein Pericles, ein Epaminandas nicht besser hätte ausführen können. So betrügerisch ist das Urtheil, mit welchem wir von einer einzigen Handlung auf die Klugheit und Geschicklichkeit des Handelenden schließen, wenn wir auch die Natur und den Beweggrund desselben einsehen.

Was wird alsdenn geschehen, wenn uns die Beweggründe des Handelenden völlig unbekannt sind. Wenn wir eine Pflanze sehen, die auf die bloße Berührung oder auch Pressung eines Fingers sich zurück oder zusammen zieht, sich zusammen wickelt, sich schälet oder gar verdorret, wer sollte nicht dafür halten, sie sey empfindlich und höchstens furchtsam? Und wer, wenn er zur rechten Zeit einen Papagey die folgende Worte hätte aussprechen hören: *Oleum & operam perdidi*, d. i. es ist an ihm Hopfe und Malz ver-

lohren, wer, sage ich, wäre nicht auf den Gedanken gefallen, daß es der vernünftigste Redner gesprochen hätte, wenn sich ihm nicht so gleich der dümmeste Schwätzer, d. i. ein Papagey gezeiget hätte?

So und nicht anderst verhalten sich die weise Vernunftsschlüsse der anderen Thieren? Denn wie endigten sich ihre weise Vernuntsschlüsse? Ist vielleicht jener Sächsische Dialecticus der Hunde zu einem Aristoteles unter seinem Camaraden geworden? Oder ist jene listige Katze ein Hannibal ihres Geschlechtes geworden? Oder hat vielleicht der mit seinem Experiment so kluge Fuchs unter denen Füchsen eine Experimentalschule, wie Boyle, eröfnet? Zusammenhang, Verbindung, mein lieber Mensch, wenn du für einen klugen Mann willst gelten: und so muß ich noch weit mehres zu denen Füchsen, Katzen, Hunden und zu allen anderen Thieren sagen, ihr müsset Zusammenhang und Verbindung unter euren Werken blicken lassen, wenn ihr bey uns den Glauben und den Ruhm vernünftiger Geschöpfe verdienen wollet. Nicht alles was glänzt, ist Gold, sagst das Sprichwort, und eine Schwalbe macht keinen Sommer; weder macht eine kluge Handlung einen klugen Mann aus, wenigst kann man aus selber keinen großen Verstand und erhabene Absichten schließen.

Die gewöhnliche Werke deren Thiere, sagt der schöne Geist, sind weit davon entfernet, diese einzele und besondere Thaten ihres Credits zu entsetzen; in dem Gegentheile, sie bewähren und bekräftigen sie auf eine wunderbare Weiße. Wer bewunderet nicht das harmonische Gesang deren Nachtigallen, das künstliche Nest des Eißvogels, die so wohlgebaute und treflich verwahrte Gebäude der Bieber, das Geweb und die Mückenjagd deren Spinnen, die Arithmetik deren Thonfischen, die Vorsicht deren Ameisen, die Polizey deren Bienen, und so viele andere wunderbare Kunstwerke deren Thieren, die uns die fleißigen und scharfsichtigen Naturforscher einstimmig erzählen? Also zwar, daß, wenn wir dem Democritus und dem Lucrezius glauben, denen der berühmte Pope mit vielen anderen beygefallen ist, die Thiere selbsten die ersten Lehrmeister deren Menschen gewesen sind. So ist es, die Menschen sollen den Ackerbau von denen Maulwürfen, die Weberey von denen Spinnen, die Baukunst von denen Bienen, den Wasserbau von denen Biebern, die Musik von denen Nachtigallen erlernet haben. Und man kann hinzusetzen, die Jagd von denen Katzen, die Fischerey von denen Fischottern, die Rechenkunst von denen Thonfischen, die Geometrie von denen Kranichen, das Schreiben von denen Hühnern, und andere Künste von anderen Thieren, die für unser Leben die Gemächlichkeit, die Ergötzung und die Verschönerung ausmachen.

Doch Scherz bey Seite: wenn ich blos auf den Anfang der Dinge sehe, würde ich keinen Anstand nehmen, denen Thieren den Vorzug vor denen Menschen zu geben; ich würde die Natur, die Mutter der ersteren, und die Stiefmutter der letzteren nennen. Unglückseliger Mensch! da andere Thiere so vorsichtig ausgerüstet sind, jene mit einem harten Leder, diese mit einem Dichten Pelz, andere mit Federn, mit Haaren, Borsten, mit Schuppen, oder mit einer anderen festen Haut, als einem undurchdringlichem Schilde; viele andere mit Hörnern, mit Klauen, mit Schnäbeln und dergleichen mehren Waffen; und da noch über das, sie so erluchtet und unterrichtet sind, daß sie in kurzer Zeit sich ihre Nahrung und andere Vorsehungen zu ihrer eigenen Erhaltung verschaffen können; der Mensch entgegen, so nackend, so unvermöglich auf die nackende Erde dahin geworfen wird, daß er, so zu reden, ein Spiel der Unbilden des Himmels und der Erde seyn müßte, wenn ihn nicht das Mitleiden rettete, so noch der einzige Trost und die einzige Hilfe ist, die er sich durch seine Thränen und sein Wämmern verschaffen kann. Und wie lang daueret er nicht also arm, schwach, unversehen, und unvermöglich?

Wenn ich aber hernach dieses elende Menschgen und die glückselige Thiere in ihrem Wachsthum und in ihrem Fortgang mit meinen Gedanken begleite, Himmel! welche Verwandlung der Schaubühne zei-

zeiget sich meinen erstaunenden Blicken. Ich sehe die Thiere bey der Zunahme deren Jahren nicht in dem mindesten verbesseret und vollkommener gemacht, und ich finde den Menschen unvergleichlich besser als die Thiere beherberget, gekleidet, genähret, beschützet, gemächlicher eingerichtet, und mit allen Dingen reichlicher versehen. Denn was ist nicht für ein Unterschied zwischen den Höhlen und denen Häusern, zwischen denen wälderen und denen Städten? Bey denen Thieren bleibt alles bey dem ersten Mangel und der Rauigkeit; bey denen Menschen ist neue Gestalt, neue Einrichtung, neue Gesetze, neue Sitten: wie viele ausgeschuchte Künsten und Wissenschaften, von denen man in dem Anfange keine Spur sahe. Die Mahlerey, die Bildhauerey, die Schiffkunst, die Sternsehkunst, die Policey, die Philosophie: die Elementen sind dem Menschen auf vielerley Arten zinsbar geworden; die vorige Oberherrschaft der Thiere ist nicht nur in eine Dienstbarkeit, sondern in eine Unterwirfigkeit, ja in eine niedere Sclaverey verwandelt worden.

Welches ist doch immer die Ursache eines so außerordentlichen Wechsels? Wie hat ein so großer Anfang ein so kleines Ende genommen? Und wie ist entgegen ein so niederer Anfang zu einem so erhabenen Ende gediehen? Gewißlich, muß ich bey mir selbsten sagen, in dem niederen Wesen des Menschen muß ein großes Vermögen liegen, so in der Hoheit der Thiere nicht gefun-

den

den wird. So ist es: die Natur hat dem Wolfe die Zähne, dem Stier die Hörner, dem Löwen die Klauen, dem Adler die Flügel, dem Menschen aber die Vernunft gegeben, mit welcher er Flügeln, Klauen, Hörner uud Zähne besieget. Der Mensch besitzet in seiner Vernunft eine Fähigkeit und Geschicklichkeit, mit welcher er alles, was in dieser sichtbaren Welt über ihn scheinet, sich unterwirft, und dieser Fähigkeit sind alle Thiere vollkommen entblöset, wie sollte man sonst die obenangeführte Dinge erklären können?

Hier wird also der schöne Geist seinen offenbaren Widerspruch und zugleich die Unbilde, die er seiner Natur anthut, mit Händen greifen können. Je mehr er mir den Menschen verkleinert, desto größer wird er in meinen Augen; und je mehr er mir die Thiere erhöhet, desto tiefer fallen sie in meinen Augen. Denn wie groß muß die Fähigkeit des Menschen seyn, wenn er sich aus einem so niederen Stande zu einer solchen Höhe aufschwinget! Und wie ungeschickt und unfähig müssen die Thiere seyn, wenn sie aus einem so glücklichen Stande sich nicht eine Spanne breit über sich erheben können? Die Fähigkeit, sich mehr und mehr vollkommen zu machen, ist das Unterscheidungszeichen der menschlichen Vernunft, und des Vorzuges seiner Oberherrschaft. Entgegen die Unfähigkeit, sich nicht in dem mindesten besser und vollkommener zu machen, ist das

Unter=

Unterscheidungszeichen der Unvernunft und des elenden Standes deren Thieren. Wenn sie nur ein klein wenig Vernunft hätten, wäre es möglich, daß sie ihren armseligen Stand nicht in dem mindesten verbesseren und verfeineren sollten? Wie? sich nimmermehr ein gemächlicheres Nest verfertigen? sich nimmermehr eine wohlgebautere Höhle anlegen? sich nimmermehr eine bessere Art zu leben, sich zu schützen, sich zu nähren erwählen? Sind dieses Merkmaale der denkenden Wesen?

Sollte mir einer antworten, daß man diese Sachen nicht verbesseren könnte, weil sie schon vollkommen sind, und daß sich eben hierinfalls die vollkommene Vernunft zeige, die alle diese Sache anordnet; ich würde ihm fürs erste antworten, daß, wenn sie auch an sich selbst sollten vollkommen seyn, so wären sie doch nicht allen Vorfallenheiten so vollkommen angemessen; warum richten sie also die Thiere nicht nach denen Umständen ein? Ich würde ihm zweytens antworten, daß diese Dinge ein Merkmaal einer vollkommenen Vernunft würden seyn, wenn sie Wirkungen eines wahren Vernunftschlusses wären. Aber dieses ist unglaublich. Merke nur auf: jedes Thier weiß schon in seiner Geburt alles das, was es wissen kann, und es weiß es zugleich gewiß und vollkommen. Das kleine Spinngen, so kaum gebohren ist, ist ein so guter Seiltänzer, Weber und Jäger, als die älteste Spinne. Das Biengen, so also zu reden, noch ein Säug-

ling

ling ist, hat schon in seinem kleinen Köpfgen die Risse eines Bienenstockes, eines Hönigseimes und die Gestalt seiner kleinen Zellgen. Es sieht nimmermehr einen Winkelhacken, noch einen Zirkel, und dennoch findet es keinen Anstand in der Ausmessung deren Verhältnisse und Eintheilungen; und es würde ein Wunderwerk seyn, wenn es in denen sechzig Graden, die zu einem jeden Winkelhgen seiner Zellen bestimmet sind, sich verfehlen sollte. Es fliegt das erstemal auf das Feld, und dennoch wird es niemal unter einer so erstaunlichen Menge deren Kräuteren und deren Blummen, unter einer unendlichen Zahle der kleinsten Theilgen, aus welchen jedes Kraut und jede Blummen zusammen gesetzet ist, ein Kraut mit dem anderen, eine Blumme mit der anderen, ein Theilgen mit dem anderen verwechseln; niemal wird es sich irren, in der Vermischung und in der Dose oder dem Maaße, durch welche es eine so süße und gewürzte Sache, die man das Honig nennet, zu verfertigen weiß. Kurz zu sagen, dieses kleine Thiergen, hat in einem Sommer ein so großes Werk, als die künstlichste Zeichnerinn, Baumeisterin, Meßkünstlerinn, und vollkommenste Gewürzmischerinn zu Stande gebracht.

Ich erinnere mich von einem sehr geschickten Naturforscher gehöret zu haben, daß die alte Bienen umhergiengen, um die Arbeiten deren jungen Biengen zu untersuchen und auszumessen, ob

ob dieses wahr sey, weiß ich nicht; aber gesetzt, es wäre deme also, zu was Absicht, zu welchem Nutze geschähe es? Denn es hat bisher noch keiner entdecket, ob der Mangel, wenn einer vorfallen sollte, aus einer Unwissenheit, oder aus einer Schwachheit der Gliedergen der jungen Bienen entstehe. So viel ist allen bekannt, daß die junge Bienen, wo nicht in dem ersten, doch in dem zweyten Jahre eben so gut, als die ältesten ihre Arbeiten, und zwar von sich selbsten zu verrichten wissen. Und über dieses haben alle in der ersten Blühte ihrer Jugend eine so vollkommene Känntniß deren Gesätze, und deren Gebräuche ihrer Republick, daß jede eine Königinn und Gesätzgeberinn derselben abgeben kann.

Nun frage ich: Ist eine solche Känntniß eine solche Wissenschaft in einer so kurzen Zeit eine Frucht der Vernunft und der Ueberlegung? Wenn dem also ist, o so muß sich ein Lycurgus, ein Plato, ein Archimedes verkriechen: ein kleines elendes Thiergen hat in einem Tage mehr erlernet, als sie in zwanzig Jahren nicht haben erlernen können. Vielleicht werden einige diese große Wissenschaft dem väterlichen Unterricht zuschreiben? Aber ich antworte, auch der väterliche Unterricht forderet seine Zeit. Und wer hat jemal einen so geschickten Lehrmeister, und einen so fertigen Lehrling gesehen, der in einer solchen Geschwindigkeit zugleich die Theory und die Practick gelehret, und erlernet hätte? Hierzu gehörete

ein

ein Verstand, der in dem Fluge die Dinge sammlete, und das Gedächtniß eines Themistocles würde nicht hinreichen. Aber von welchem Unterrichte wird man mir erzählen, wenn öfters der ganze Bienenstock mit lauter jungen Biengen angefüllet ist? Und wer hat die Seidenwürme gelehret, ein so künstliches Geweb ihrer theuren Herberge und zugleich ihres Grabes zu verfertigen? Ein Volk, so kaum aus seinen Eyern ausgekrochen ist, und weder Vorschriften gehöret, noch einen Lehrer gesehen hat.

Es muß also alles in einem Augenblicke durch die Schärfe des Verstandes geschehen; und welcher Verstand muß dieses seyn! gewiß ein solcher, der seines gleichen unter dem ganzen menschlichen Geschlecht nicht findet. Und wie groß soll nun nicht in allen Wissenschaften der Fortgang und das Wachsthum seyn? Die Academien von Londen und Paris müssen gegen diese kleine Thiergen ein Entresol oder Schlupfwickel der Ignoranten und Idioten seyn. Aber was nehme ich wahr? All der große Verstand des Thieres verschwindet und verflieget auf die erste Probe: die weisseste und klügeste Thiere werden zu denen seichtesten Dummköpfen: sie nehmen keine Linie breit und tief zu, sie wissen und verstehen nichts mehres, als immer ihre erste Arbeit zu wiederholen. Und dieses zwar nicht zufälliger weiß in einem oder in zehen Thieren, sondern durchaus und beständig in allen; und dieses zeiget, daß es ein Werk und eine Einrichtung der Natur sey.

Es suchen sich einige von diesem Knoten loszuwickeln, wenn sie sagen, die Thiere haben weder Hände noch Sprache, noch so viele Dürftigkeiten, als der Mensch; sie leben auch nicht so lang, und vermehren sich auch nicht so häufig, und was andere dergleichen Neuigkeiten mehr sind. Aber, ich sage, hierdurch lösen sie den Knoten nicht auf, sondern sie ziehen ihn enger zusammen. Denn wie? sollen sich die Thiere weniger als die Menschen vermehren, die unzählich mehrere Junge, als die Menschen Kinder zeugen. Wie kann man sagen, daß sie wenigere Bedürfnisse haben, da der mehrere Theil von ihnen aus Abgang des Nöthigen zu Grund gehet? Und wenn auch dieses nicht geschieht, ist denn das Leben deren Raben, deren Hirsche, deren Elephanten, deren Schlangen, deren Fischen und vieler anderen kürzer, als das unserige? Und wenn sie die Sprache nicht haben, an wem liegt die Schuld? Die zur Sprache erforderliche Organen mangeln gewißlich vielen nicht. Es sind lauter leere Ausflüchte.

Die Hände sind noch übrig, die Anaxagoras für ein Merkmaal der Vernunft an dem Menschen erkennet. Aber Aristoteles *) hat ihm weislich geantwortet, daß der Mensch nicht deßwegen

*) *L. IV. de Part. Animal.*

gen vernünftig sey, weil er Hände habe, sondern daß er in dem Gegentheil mit Händen sey versehen worden, weil er vernünftig ist; indem die Hände, wie sie ein gewisser Philosophus nennet, die geschickteste Dienerinnen der Weisheit sind. Denn die Natur richtet die Werkzeuge nach denen Kräften ein, und sie giebt selbe keinem, als der sie zu gebrauchen weiß. Wenn er nicht vielmehr von allen Thieren hätte sagen wollen, was Themistocles von dem Schwerdfische gesprochen hat, daß er ein Schwerd trage, aber kein Herz habe. Indessen sind doch auch die Thiere mit Tatzen, Klauen, Schnäbeln, Rüsseln und anderen Gliedern versehen, so gleichsam die Stelle deren Händen vertretten; und wenn sie mit selben in ihrer ersten Jugend so schöne Dinge haben verrichten können, warum sollten sie nicht erlernet haben, in einem reiferen Alter noch schönere und geschicktere Arbeiten zu verrichten? Warum verfertigen sie sich nicht zu ihren Dürftigkeiten geschicktere Geräthe? Der Mensch weiß und versteht es, sich selbe zu machen, und im Abgange deren Händen, weiß er sich auch der Füßen zu bedienen.

Doch giebt es Thiere, sagen andere, die mit dem Alter geschickter werden, dem Raub zu entgehen, und auf Raub auszugehen. Aber, ich antworte, welcher elender, welcher eines so schönen Anfanges unwürdiger Fortgang ist dieses! Ein Fortgang, eine Zunahme, die aus denen

Bis=

Bissen des Hungers, und aus denen Bildern der ausgestandenen Gefahren entstanden ist; er ist auch unsern kleinen Kindern gemein, die noch keinen Gebrauch der Vernunft haben, und der noch weit geringer, als der Fortgang unser dümmester Jäger ist. Zudeme sind sie diese Klugheit nicht ihrem Verstande, nicht ihrer Klugheit, sondern der Geschicklichkeit und dem Fleiße der Menschen schuldig, die sie verfolgen; und wirklich sind nur jene Thiere die behutsamste, die an denen Wohnungen der Menschen am nächsten sich aufhalten.

Doch lernen einige Thiere, streutt mir ein anderer schöner Geist ein, von denen Menschen verschiedene Dinge: ein offenbares Zeugniß ihrer Fähigkeit und ihres Fleißes. Und wie? muß ich ganz erstaunet fragen: die Thiere die anfänglich die Meister und Lehrer deren Menschen sollen gewesen seyn, müssen endlich Lehrlinge der Menschen abgeben? Aber ich bitte, eine ganz ausserordentliche Sache zu bemerken: wenn die Menschen eine Sache von denen Thieren sollen erlernet haben, so haben sie selbe erlernet, um sie unschätzbarer zu verbesseren: z. B. die Musick, die Weberey, die Baukunst u. s. w. Die Thiere entgegen, was haben sie verbesseret, oder besser zu fragen, was haben sie erlernet? Hier wird sich ihr ganzer thierischer Verstand offenbaren. Versuche es einmal, sie, die Logick oder die Mathesis zu lehren; keines verstehet dich, auch

nicht einmal der geistreicheste Affe. Lehre sie wenigst etwas von der Mahlerey: nichts verstehen sie. Wessen sind denn eigentlich diese Brave Scolaren fähig? Einiger mechanischen Tönen und Geberden, und sonst nichts; und auch diese von ihnen zu erzwingen, wie viele Zeit, wie viele Gedult wird erforderet? Ich nehme die Papageyen, und die Canarivögel, die Affen und die Hunde, und die Bähren der Marktschreyer zum Zeugnisse. Die Art, sie zu unterrichten, ist selbst ganz sonderbar; die Speisen, die Schläge, die Schmeichelungen, dieses ist alles. Und was ist endlich ihre erlernte Wissenschaft? Eine pure, lautere materialische Angewohnheit, und auch diese, wie vergänglich ist sie? Nach und nach vergißt der Hund seine nachgeaffete Stellungen, und der schönste Canarienvogel änderet seine Noten und seine Töne. Nun gehe hin, und rühme den großen Verstand, und das herrliche Gedächtniß der Thiere.

Was mich aber vollkommen überzeuget, daß die Thiere der Vernunft beraubet seyn, ist ihre beständige Gleichförmigkeit. Die Menschen, die vernünftig sind, sie mögen hernach studieret haben, oder nicht, eben deßwegen, weil sie denken und Vernunftsschlüsse machen, sind in ihren Handlungen sich sehr ungleich. Auch die wildeste Völker haben verschiedene Arten deren Wohnungen, Speisen, Kleider, Jagden, Fischereyen und Ergötzungen; kaum wird man ein paar Menschen,

ich

ich will nicht sagen, Völker antreffen, die sich vollkommen gleichen. Wenn wir hernach die Geschichte der Künste und Wissenschaften lassen vor unseren Augen die Musterung paßiren, Himmel! welche erstaunliche Verschiedenheit zwischen Menschen und Menschen, zwischen Nationen und Nationen, zwischen Alter und Alter in der Art zu bauen, zu mahlen, zu dichten, zu reden, zu herrschen, Kriege zu führen!

Bey anderen Thieren sehen wir ganz das Gegentheil, wenn wir die älteste und neueste Geschichten durchlaufen: die ersten Eißvögel haben auf die nämliche Art ihre Nester gebauet, wie die letztere; die älteste Spinnen hatten die nämliche Art zu weben, wie die neueste, die Füchse, die Wölfe, die Crocodillen die nämliche Kunst, auf Raub auszugehen; und die Uebereinstimmige Berichte der Reisenden versicheren uns, daß die Asiatische Ameisen nicht mehres wissen, als die Europäische, und daß die Amerikanische Biene von den Africanischen weder in ihrem Baue, weder in ihrer Arbeit, weder in ihrer Policey, weder in ihrer Regierungsforme unterschieden seyn. Kurz, die Thiere von der nämlichen Gattung sind alle, in ihrer Arte zu Werke zu gehen, einander gleich, wenn sie auch schon an der Gestalt, Farbe u. d. g. einige äußerliche kleine Unterscheidungszeichen tragen, die von dem Erdreich, dem Clima, der Nahrung und deren Temperamenten verursachet werden. Man wird aber nimmermehr fin-

den, daß sie die mindeste neue Erfindungen, neue Rathschläge bey neuen Umständen, zeigen, und niemal wird ein Thier sich über die andere Durch die Feinigkeit seiner Kunst, seiner Scharfsinnigkeit empor schwingen.

Wenn sie aber Vernunft, Ueberlegung und Unterredungen hätten, würde dieses möglich seyn? Wäre es möglich, daß jenes, so unter denen Menschen täglich geschiehet, unter denen Thieren nicht einmal in so vielen Jahren tausenden hätte geschehen sollen? Es sind zudeme viele Thiere hurtiger, lebhafter, stärker, empfindsamer, als andere, auch so gar von der nämlichen Gattung, warum nicht auch weiser und geschickter? Gesetzet, daß eines von dem anderen nur etwas weniges erlernete, oder eines vor dem anderen sich hervor thäte, würde nicht im Kurzen, so, wie in der menschlichen auch in der thierischen Republick eine Aenderung vorgehen? Aber so geschiehet es nicht, meine Herren; das, was ein Thier weiß, wissen alle; und das, was eines thut, thun ebenmäßig alle, als wenn allen das nämliche Muster zu wissen und zu wirken wäre vorgeschrieben; da sie alle auf die nämliche Art denken, so denken sie gar nicht vernünftig.

Eine wunderenswürdige Sache! nach so vielen hundert Jahren haben die Thiere die Kunst noch nicht erfinden können, das Menschenjoch von sich abzuschütteln, und sich geschickter aus

denen Schlingen und Nachstellungen der Menschen loszuwickeln, und gegen ihre Anfälle sich zu vertheidigen. Wir müssen also mit dem Plutarchus schließen,*) daß in dem Menschen eine Vernunft herrsche, die in denen Thieren gar nicht anzutreffen ist, und kraft derer, wie Euripides sagt,**) die Menschen, wenn sie gleich mindere Stärke als die Thiere haben, dennoch mit ihrem vielfachen Verstande alle die Thiere die auf der Erde, in denen Gewässern, in der Luft sich aufhalten, übertreffen, und sich derselben zu jedem Gebrauche zu bedienen Wissen.

Es bleibt aber dennoch die Schwierigkeit wegen denen wunderbaren Werken übrig; denn wenn selbe nicht aus der Vernunft herstammen, aus welchem Grundstoffe entspringen sie also? Hierauf könnte ich antworten: dies ist, was ich nicht weiß. Vielleicht ist dieses die erste Sache, die uns von der Natur ist unbekannt geblieben? Und wenn mich einer in die Enge sollte treiben, würde ich mich nicht auf ein neues an das System deß Cartesius können halten, daß die Thiere Automata, oder Maschinen seyen? Denn eine solche Gleichförmigkeit ohne die mindeste Verbesserung läßt sich ehender mit der Mechanick, als mit der Vernunft zusammen räumen. Aber nein,

*) *L. de Fortuna.*

**) *Ap. Plutarch, de solertia Anim.*

soll es denn zwischen der Vernunft und der Mechanick oder Maschine kein Mittelding geben? Jenes, was man den Instinct nennet, ist vielleicht das einzige, was diesem Falle anpasset.

Es muß sich keiner an dem Worte Instinct stoßen; es ist selbes nicht so peripatetisch und so unbegreiflich, als es vielleicht einigen vorkömmt. Der Instinct ist nach meiner Meynung ein Complexum oder ein Zusammenhang von Begriffen und Neigungen, oder, wenn wir sagen wollen, Trieben. Es mag hernach seyn, daß die Begriffe vorhergehen, und die Triebe erwecken; oder daß die Triebe vorhergehen und die Begriffe erwecken, und selbe unterhalten. Es wird das nämliche seyn. Wir wollen die Sache in einem Beyspiele erklären. Es entsteht in dem Hühnerhunde, der Begriff eines Rebhuhnes, dieser Begriff dauret, und erwecket in dem Brackhunde einen Trieb der Spure nachzulaufen. Es fühlet der Vogel die Annäherung der Geburt; hier entsteht in dem Vogel der Begriff des Nestes und deren dazu gehörigen Materialien, und des Baues desselben, und dieser Begriff treibet die Flügeln, die Klauen, den Schnabel zum Werke an. Also, wenn ein gewisser Schmerzen die Thiere belästiget, so gleich entstehet in dem Thiere der Begriff dieses oder jenen Krautes, und zugleich der Trieb selbes zu suchen und zu essen.

Die Begriffe haben wir schon oben erkläret; man könnte hier fragen, ob die Begriffe deren Thieren ursprünglich an die Sinne gebunden seyn, so, wie viele in Ansehung des Menschen in der Meynung stehen. Aber wenn dieses wäre, wie könnten sie so fertig, so gewiß, so gleichförmig seyn? Zudeme weiß der Vogel, der noch blind aus dem Neste genommen wird, und nimmermehr ein Nest gesehen hat, eben so gut, wenn er gebähren will, sein Nest, als ein alter erfahrner zu bauen: und die kranke Katz, die vielleicht niemal den Unterschied der Kräuter gesehen hat, weiß das ihr zu Arzney dienende Kraut zu suchen. Wir müssen also denen Thieren angebohrne Bilder oder Begriffe zugestehen, oder wir müssen ihrem Gehirne eine solche Zubereitung zugeben, daß in diesen oder jenen Umständen diese oder jene Begriffe entstehen und erwecket werden. Aber dieses zu untersuchen, ist hier unsere Sache nicht; die Naturforscher können es untersuchen und entscheiden. Wir müssen vielmehr hier noch etwas von denen Trieben reden, die nicht eine einem jeden bekannte Sache sind. Aber sie werden so gleich bekannter und klärer werden, wenn wir von denen Begierden werden gesprochen haben.

Indessen läßt sich aus dem bisher gesagten abnehmen, daß der Instinct kein Werk des Rathes und der Vernunft, sondern der Natur sey. Auch uns ist es nicht unbekannt, daß wir zu Zei-

ten in uns selbsten einige Ideen, Begriffe und Begierden fühlen, die aller Vernunft und Ueberlegung zuvorkommen; und wir hören nicht selten, daß ein Kranker, und auch ein Kind jene Frucht, einen Saft, jene Speise, jenen Trank oder was anderes begierigst fordere, ohne zu wissen, warum; und die That zeiget öfters, daß dieses das einzige von der Natur angegebene Mittel sey.

Weder muß uns eine gewisse Veränderung, die wir in denen Werken deren Thieren wahrnehmen, irrmachen; denn es ist keine unmögliche Sache, daß sich zu Zeiten, wegen einigen darzwischen kommenden Ursachen, die Ideen und Begriffe verwirren, so, wie uns in denen Träumen geschieht: und es geschieht oft, daß uns ein Traum oder eine heftige Gemüthsneigung viel vernünftiger scheine, als eine mit Vernunft gemachte Ueberlegung. Zudeme, wer kann alle die Zufälle oder Caprizzen der Natur errathen; aber eine so große und beständige Gleichförmigkeit der Thiere, die wir oben erkläret haben, und die niemal einige Vollkommenheit erreichet, kann weder ein Zufall noch eine Caprizze der Natur genennet werden; nein, sie ist das wahre natürliche Unterscheidungszeichen, der Unvernunft; man muß sich also nicht befremden, daß Cartesius die Thiere ehender zu Maschinen, als zu vernünftigen Geschöpfen gemacht hat.

Es scheint, der schöne Geist sey selbst von dieser Sache überzeuget; denn da er die Vernunft deren Thieren nicht behaupten kann, wendet er alle Kräfte an, die Vernunft des Menschen zu vernichten: und was sagt er nicht zu ihrer Beschimpfung? Er sagt, daß sie anfänglich eine Herberge der Unwissenheit, hernach eine Mutter der Irrthümer und der Ungewißheit sey; und daß der Instinct viel erleuchteter und gewisser gebohren sey, und daß er viel sicherer zu seinem Endzwecke gelange. Dieses war schon vorher die schöne Lection des Epicurus, wenn sie gleich mit anderen Worten ausgedrücket war, da er nämlich dem körperlichen Sinne einen Vorzug vor der Vernunft hat eingeräumet. Ein Ungeheuer von einem Menschen, der undankbar gegen die Natur, und der Vernunft nicht würdig ist. Und woher ist die Wissenschaft, der du dich rühmest? Woher kommen die Werke des Verstandes und deren Händen, die dich so sehr über die Thiere erheben, als von der Vernunft, die du so erniedrigest? Ist es nicht die von dir so verachtete Vernunft, die dich zu einem Herrn und Gebiether deren Thieren macht? Und ach! wer sieht es nicht ein, daß die Verwerfung der Vernunft eine Gutheißung aller Boßheit sey? Aber nun zum Schlusse: die Frage ist von denen Kräften des Menschen und deren Thieren um von selben auf ihre Natur und Wesenheit zu schließen. Ist aber nicht die Vernunft eine von dem Instinct Himmel-weit entfernte Sache? Aber wir wollen

zu einem anderen Unterschiede vorschreiten, der das Vorhergehende besser aufklären, und bestättigen wird; die Einwürfe wollen wir zu einer besseren und gelegeneren Zeit verschieben.

Siebende Betrachtung über die Begierden des Menschen und des Thieres.

Den Nahmen Begierde, nehme ich hier in einer ausgedehnteren Bedeutung, ich will sagen, für alle Bewegungen der Seele gegen oder wider einen gefälligen oder mißfälligen Gegenstand, der sich derselben näheret. Folglich werden unter diesem Worte das Verlangen und die Furcht, die Liebe und die Verabscheuung, die Verfolgung und die Fliehung, die Begierlichkeit und die Neigung, wie sie immer seyn mögen, verstanden. Auch ist es bekannt, daß die Begierde dem Begriffe folge, und wird man niemal einen Gegenstand verlangen, den man nicht einigermaßen begreife. Es kann zwar auch die von ihren Bedürfnissen angespornte Begierde die Begriffe erwecken, denen sie nachhangen will; aber sie kann unmöglich einer Sache nachhangen, die keinesweges begriffen worden. Und hier sehe

zwi-

zwischen denen thierischen und denen menschlichen Gegierden einen unermessenen Unterschied.

Wir wollen gern eingestehen, daß es viele Begriffe und viele Begierden gebe, die denen Thieren und dem Menschen gemein sind. Aber es sind lauter materialische und sinnliche Begriffe und Begierden, nämlich deren Speisen, deß Trankes, deß Schlafes, der Ruhe, der Freyheit, der Wohllust; Begierden, welche die Natur zur Erhaltung dieses zeitlichen und körperlichen Lebens hat mitgetheilet, welches Leben ebenmäßig dem Menschen, wie dem Thiere gemein ist. Aber wer hat in denen Thieren die Begierden zur Wissenschaft, zur Wahrheit, zur Hochschätzung, zur Glorie u. s. w. wahrgenommen, die doch den Menschen so beunruhigen, und die von der Natur in das Herz des Menschen als Sporne zur Ehrbarkeit geleget zu seyn scheinen. Wer hat in ihnen die Begierden der nämlichen Ehrbarkeit, der Vollkommenheit seiner selbst, und der Unsterblichkeit, von welcher ganz besonders, wie wir oben gezeiget haben, die Fürtreflichkeit und die Sinnlichkeit des menschlichen Lebens abhängt, entdecket?

Ich höre einen H. Augustinus sagen, *) daß die Seele nichts so heftig, als die Wahrheit verlan-

*) *Tr. XXVI. in Joan.*

lange. Ich höre einen Virgilius jenen glücklich nennen, *) der die Ursachen deren Dingen durchdringet. Ich hören einen Themistocles sich beklagen, **) daß ihm die Siegszeichen des Milziades den Schlaf benommen. Ich sehe den großen Cäsar weinen, ***) da er die Thaten Alexanders des großen in einem Alter lieset, in welchem er noch nichts gethan hatte. Ich sehe, daß Plinius über nichts mehr, als über die Länge der Zeit unruhig und besorget ist. ****)

Ich höre den Leonidas auf die reicheste Verheißungen, mit denen ihn Xerxes anzulocken suchete, antworten: *****) Er wolle lieber für Kriechenland sterben, als über die ganze Erde herrschen. Und wie haben sich nicht aus Liebe des Vaterlandes und der Ehre die Codrus, die Curtius, die Decius, und so viele andere in die kalte Arme des Todes geworfen? Wo sieht man aber in denen Thieren nur eine Spur dieser Begierden?

Weder muß mir einer sagen, daß dieses nur besondere Begierden einzeler großen Männer, nicht aber

---

*) *L. II. Georg. V.* 490.
**) *Plut. de reg. Repub.*
***) *Idem in Apopht.*
****) *L. VI. Ep.* 16.
*****) *Plut. ib.*

aber allgemeine und aller Menschen gewesen seyn. Denn ich frage, sind denn die große Menschen einer anderen Natur, als die kleine? Nein, sagt Abadie, *) das Herz eines Helden ist nicht anderst, als das Herz eines gemeinen Menschen erbauet. Lasset nur die Umstände sich änderen, der Bauer wird ein Alexander werden, der neue Welte verlanget, und der große Alexander wird ein Bauer werden, der mit einer Strohütte vor Liebe nimmt. Der Stand, die Enziehung, und noch vielmehr die niedere Begierden sind es, so die Stolze niederdrücken und ersticken.

Aber bey allem diesem ist kein Mensch, und wenn er noch so dumm und niedrig ist, dem nicht einige Wahrheit gefalle, und dem der Irrthum nicht mißfalle; der, wenn er noch so ungesittet ist, nicht von dem Wohlstande und der Ehrbarkeit, wenn er sie in anderen sieht, bezauberet werde; es wird keiner sich also selbst feind seyn, daß er nicht, wenn es ohne seine Ungemächlichkeit und Bemühung seyn könnte, klüger, stärker, hochgeachteter und von dem Pöbel geehrter zu seyn wünschete. Gewißlich ist kein Mensch also ausgeartet, daß er nicht eine Schaamhaftigkeit und eine Bestürzung über die Verachtung und über den Verlust der Ehre empfinde. Und diese Empfindlichkeit entstehet gewiß in ihm aus der inne=

*) *L'Art de se Connôitre C. 2.*

inneren Hochachtung seiner selbst, die zu weit erhabeneren Dingen, als die körperliche und sinnliche sind, trachtet.

Was soll ich von jener höchsten Neigung sagen, die unser Herz zu Gott aufschwinget? Eine Neigung, die dem Menschen so natürlich und allgemein ist, als die Idee des allerhöchsten Wesens; welche Idee, selbst nach dem Zeugniß des Epicurus, in unserem Herzen Empfindungen der tiefesten Ehrfurcht entzündet: er hätte aber sagen sollen, wie wir bald hören werden, Empfindungen der Liebe, der Gottesfurcht, der Unterwirfigkeit des Eifers, der Furcht, der Hoffnung; lauter Neigungen, die von denen Thieren so weit entfernet sind, als alle Känntniß einer Gottheit von ihnen entfernet ist.

Was rede ich aber von einem so reinen und erhabenen Gegenstande, da in denen Thieren nicht einmal ein Verlangen der Reichthümer, der Herrschaft und der Schönheit sich zeiget, Dinge die der Materie so angemessen sind. Einem Wolfe ist ein Schaaf zum Ueberfluß genug, einem Crassus klecketen alle Heerden von Calabria nicht. Ein Löw denket nicht einmal daran, den ganzen Wald, in dem er gebohren ist, zu beherrschen, und der Herrschsucht eines Cäsars ist Europa zu klein. Es scheint zwar, der Pfau und der Indianische Hahn hielten vieles auf ihre Schweife; aber denken sie auch einmal daran ihre Füße zu säubern, ich

will

will nicht sagen, sich immer mehres zu putzen und zu verschönern, wie es unsere Helenen und Ganymeden zu thun gewöhnet sind?

Und was noch mehres ist, welcher Abstand deren materialischen Neigungen zwischen einem Thiere und einem Menschen! der Umkreiß deren Begierden der Thieren erstrecket sich kaum auf vier Spanne, der Umkreiß deren Neigungen deren Menschen ist unermessen. Einem Menschen ist zu wenig, was für hundert und tausend Thiere überflüßig ist. Wer hat jemal ein Thier gesehen, so also lüsterend, wie ein Apicius, so weichlich, wie ein Vitellius, so ernsthaft und Freyheitsbegierig, als ein Cato ist?

Es wird einer oder der andere sagen, daß doch wenigst die Neigung zu herrschen, so der Ursprung und die Anführerinn ist, eben denen Thieren und Mensch so gemein sey, als die Begierde seiner eigenen Glückseligkeit. Aber auch diese Begierden, antworte ich, die beyden so gemein scheinen, sind in der That so Himmel-weit unterschieden, als die Glückseligkeit des Menschen von jener deren Thieren unterschieden ist. Die Glückseligkeit deren Thieren (man erlaube mir, mich eines Ausdruckes, der so gemein, zugleich aber so deutlich ist, zu bedienen) ist nur Stück- und Bissenweiß. Die Begierde des Thieres entsteht augenblicklich, ist aber auch in einem Augenblicke gesättiget: hier ist keine Absicht, keine

Dauer. Wie das Gehirn, so ist das Herz deren Thieren einem Gefäße gleich, so von Hand zu Hand von denen gegenwärtigen Gütern sich füllet, und wieder ausleeret, und wieder füllet, aber mehres nicht fähig ist.

Aber das Gemüth des Menschen! es ist ein Schlund, ein Abgrund, ja ein Ungeheueres Meer, welches jemehrere sinnliche und unfühlbare Güter es einschlinget, desto lüsterender und unersättlicher es wird. Seine Glückseligkeit ist die größte Maschine der Welt, die alle Zeiten, alle Oerter und Güter ohne Ende umfasset. Fehlet eine einzige Sache, so ist das hohe Gebäude zu Boden.

Hieraus soll aber der schöne Geist keine Folge ziehen, die Vernunft als eine Tyranninn des Menschen, und als eine Mutter unzähliger Unordnungen und Ausschweifungen zu verschreyen; denn der H. Augustinus folgeret aus diesen und jenen Uebeln die Vortreflichkeit der menschlichen Vernunft. *) Die Vernunft, ja die Vernunft, und nicht die körperliche Empfindung ist es, so die Begierden des Menschen entzündet und erweiteret: die Vernunft ist es, so dem Menschen auf Erden seine Glückseligkeit zerstöhret. Die Vernunft ist es, die den Menschen, weil er von der irdischen Glückseligkeit bezauberet ist, in die Ausschwei-

*) *L. XII. de Civ. Dei C. 12.*

schweifungen der Unmäßigkeit, der Geilheit, der Rache, des Geitzes, des Hochmuths und der Grausamkeit stürzet, von denen allen die Thiere nicht einmal eine Känntniß haben. Dieses alles gestehe ich ein, ich werde schamroth und beweine es: aber ich muß dabey erkennen und bekennen, daß die Größe dieser Ausschweifungen die Größe ihres Ursprunges bezeuge. Hundert und tausend Thiere, wenn sie die klügeste, die stärkeste und wildeste sind, können alle zusammen nicht so viel Uebel stiften, als ein Mensch allein: also liegt in dem Menschen ein Grundstoff von einer Größe und Gewalt, der in denen Thieren nicht anzutreffen ist, ich will sagen, die Vernunft. Ohne diese so mächtige innere Kraft könnte der Mensch nicht so lasterhaft, nicht so boshaft seyn. Deßwegen schließet der belobte Augustinus, daß die Fürtreflichkeit der menschlichen Natur selbst durch Zeugniß ihrer Argheit am stärksten erwiesen werde: *Natura bona est ipsorum quoque testimonio vitiorum.*

Doch muß man diese erstbeschriebene Uebeln der Vernunft nicht zum Laste legen. Es ist wahr, sie vergrößeret und erweiteret die Begierden in das Unendliche, aber zu was Ende? Vielleicht, damit sie den Menschen unendlich verkehre, oder um ein unendliches Gut aufzusuchen, ansporne, so den Menschen allein glückselig zu machen fähig ist? Dieses wollen wir hernach sehen. Und wenn auch die Vernunft den Menschen

der Laster und der größten Uebeln fähig macht, wie? macht sie nicht auch den Menschen der größten Tugenden, und der höchsten Güter fähig, deren alle andere Thiere nicht fähig sind? Und was noch mehr ist, da die Vernunft die Lastern und die Uebeln mißbilliget, und entgegen die Tugenden und das gute Anrathet. Und welche Menschen sind nicht die Solons, die Aristides, die Socrates, die Camillen, die Titen, die Antoninen u. v. a. geworden, die denen Anweisungen der Vernunft gefolget haben? Die Uebelthäter sind Empörer wider die Vernunft, und Anhänger der Begierlichkeit. Es ist wahr, sie borgen von der Vernunft die Waffen, um die Begierlichkeit dadurch zu bestärken, die für sich lang nicht so mächtig wäre, so große Uebeln zu stiften. Der Mißbrauch der Vernunft ist es, der die Empörung so verabscheuenswürdig macht: und wer deßwegen die Vernunft wollte verdammen, der müßte ebenmäßig die Wissenschaften, den Verstand, die Herzhaftigkeit, die Stärke und jede andere vorzügliche Gaben verdammen, weil sie ebenmäßig können mißbrauchet werden. Hier zeiget sich mir eine andere Vorzüglichkeit des Menschen, die das vorhergehende besser aufklären, und das folgende mehr erleichteren kann, wir wollen selber eine besondere Erwegung schenken.

Achte

Achte Betrachtung

über

den Willen und über die Freyheit des Menschen als einem besonderen Unterscheidungszeichen von denen Thieren.

Das Thier ist ein Sclav seiner Begierden, dem Menschen ist die Vernunft zu einer Beherrscherinn und Anführerinn seiner Begierden gegeben. Also sagt Montagne, *) der ein feiner Kenner des Wahren ist, und es wäre zu wünschen, daß er auch ein standhafter Vertheidiger desselben geblieben wäre. Gewißlich ist das Gefühle von unserer eigenen Freyheit in dem Menschen so deutlich, daß selbem zu widersprechen nicht möglich ist. Und wie? wenn mir, eine Sache zu thun, aufgetragen wird, steht es nicht in meiner Gewalt, selbe zu thun, oder nicht zu thun, oder gerad das Gegentheil zu thun? Ich fordere jeden aus, daß er mit mir die Probe machen solle. Und was heißt dieses anders, als in seinen eigenen Wollungen frey seyn? Ein jeder weiß, und durch die Erfahrung kann er es wissen, daß

*) *Essais L. II. C. 8.*

er nicht in oder zu jeder Sache frey sey, es steht nicht in seiner Freyheit zu fliegen, ein reicher Crösus, ein Themistocles zu werden, weder stehet es allzeit bey ihm, diese oder jene Gedanken in seinem Kopfe, diese oder jene Neigungen in seinem Herzen zu hegen; eben so wenig ist er frey von gewissen gehlingen Anfällen, die unsern Erwägungen zuvorkommen; denn zu diesem zwinget den Menschen entweder die Natur der Dinge, oder seine eigene: ist er aber deßwegen nicht frey in anderen Dingen? steht es ihm nicht frey, zu wollen, zu reden und zu thun, was ihm beliebet? Und wenn er gleich nicht allzeit bey seinen oder anderen Handlungen unterscheiden kann, ob sie aus Freyheit oder Nothwendigkeit geschehen, weil es gewisse Bewegungen und Regungen des Gemüthes giebt, die so verborgen sind, daß sie dem schärfesten Auge entfliehen, so wird doch niemand jenes einem zur Schulde anrechnen, welches nicht freywillig geschehen ist. Nichts anderes bedeuten die Worte: Aufmerksamkeit, Unaufmerkkeit, Wissenschaft, Unwissenheit, Vermögenheit und Unvermögenheit, Worte, welche auch die kleinen Kinder zur Anklagung der Schuld oder zur Vertheidigung der Unschuld täglich in dem Munde führen. Und wozu nützeten die Erinrungen und Warnungen, die Verträge und Gesetze, die Befehle, Geheisse und Richterstühle, das Lob und die Scheltung, die Belohnungen und Strafen, wenn die Menschen in ihren Handlungen nicht frey wären? Es hat also ein gros-

ser

ser Weltweiser sehr wohl gesprochen, daß eine so große Wahrheit, als die Freyheit des Menschen ist, weder einer Erklärung noch eines Beweises bedörfe. Und es ist zu Erstaunen, daß man eine Sache, für welche die Erfahrung und das Gefühle stehet, in Zweifel ziehe, und darüber streite. Indessen sind dennoch so viele sophistische Geister und eitele und lüftige Gehirne, die zu betrügen und betrogen zu werden suchen, daß es mir wohl der Mühe werth scheint, die erste zu widerlegen, und denen zweyten deren Kopf zu recht zu setzen. Die verschiedene Irrthümer, in welche andere gestürzet sind, hoffe ich, werden die Grenze der Wahrheit auszuzeichnen im Stande seyn.

Einige haben diese Grenze der Freyheit viel zu sehr erweiteret, andere haben sie viel zu sehr verengeret und verwirret; andere haben sie denen Thieren gemein gemacht, andere haben sie dem Menschen gar abgesprochen. Von der allzu grossen Erweiterung werden wir geschickter an dem Orte reden können, wo wir von der stoischen Weisheit und Glückseligkeit werden zu reden Gelegenheit nehmen; wir wollen hier erstens von der völligen Abläugnung, hernach von der Einschränkung oder Verwirrung der Freyheit sprechen. Jene, so die Freyheit dem Menschen abgeläugnet haben, haben das Fatum oder das Schicksaal, dem jeder Mensch soll unterworfen seyn, eingeführet. Nach einiger Meynung ist

das Verhängniß oder das Schicksaal ein Ding, ich weiß nicht was, und vielleicht wissen sie es selbsten nicht; nach anderen ist es die Macht oder der Willen Gottes; nach noch anderer Meynung ist es eine Reihe und eine Zusammenkettung der sogenannten unterwirfigen Ursachen deren Dinge.

Denen ersten, daß sie nichts zu sagen wissen, wissen wir nichts zu antworten. Mit denen zweyten, die das Schicksaal oder Verhängniß die göttliche Macht oder den göttlichen Willen nennen, will der H. Augustinus wegen dem Nahmen, der nicht eigen scheinet, nicht zanken, weil er es für ungeräumt hält, um Wörter sich zu entzweyen. Und da er zugiebt, daß alle Gewalt von Gott komme, läugnet er rund hinweg, daß aller Willen von ihm sey: *) *a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnes voluntates.* Und die Weltweisen, die dieses behaupten, woher haben sie die Beweise? Ein Satz, der nicht nur kühl und abgeschmackt, sondern auch sowohl dem Menschen, der auf diese Art aller Jugend und alles Vermögens entblöset wird, als vielmehr Gott höchstens verunbildend ist, weil er zum Urheber des Bösen und deren Lastern gemacht wird, welches schnurgerad der Idee entgegen läuft, die wir von diesem Höchsten und vollkommenesten Wesen haben. Dieses hat auch Chrysippus der Stoicus eingesehen, und deßwegen sagte er: **)

Gott

*) *L. V. de Civ. Dei C.* 8. 9.
**) *Plut. L. de Stoic. repugn.*

Gott gebe den Menschen die falsche Phantasien ein, nicht deßwegen, auf daß sie von uns einen Beyfall forderten, sondern auf daß sie uns zum Handeln bewegeten. Er hätte besser gesagt, Gott gebe uns die guten Gedanken ein, auf daß sie uns zum Guten locketen, und er lasse uns die böse zu, auf daß sie uns zum Bösen reizeten, und überlasse uns alsdenn entweder zum Verdienst oder zur Verschuldung die freye Wahl.

Jene, die lieber die Reihen und Zusammenkettungen der unteren Ursachen, so wohl der irdischen als der himmlischen annehmen, Kraft derer alles, was in der Welt geschieht, nothwendig geschehen muß, entgegen deren vorher angezeigten Ungereimtheiten nicht; denn hierdurch wird der Mensch ebenmäßig aller Tugend und alles Vermögens beraubet, und Gott wird ebenfalls, wo nicht zu einem unmittelbaren doch mittelbaren Urheber aller Lastern gemacht, so wie er nothwendig ein Urheber aller deren Ursachen, die diese Wirkungen hervorbringen, seyn müßte. Deßwegen nicht allein Plato mit seiner Academie, sondern auch selbsten die Stoicker, als die Hauptvertheidiger dieses Verhängnisses, von demselben die menschliche Handlungen ausgenommen haben. *) Ja sie hielten sich also von ihrer eigenen Freyheit über-

*) *Cic. de Fato & Nat. Deor. & Plutarch. L. I. de Placitis Philos.*

zeuget, daß, indem sie diese mit der Vorsehung nicht zusammen zu räumen wußten, sie lieber diese leugnen, als die Freyheit, von welcher sie durch die Erfahrung also überzeuget waren, in Zweifel zu ziehen, sich verleiten ließen. Gerad umgekehret handelen andere Weltweisen, die sich die christliche nennen, um die göttliche Vorhersehung zu behaupten, von welcher sie die Religion überzeuget, leugnen sie die menschliche Freyheit und unterwerfen alle Handlungen dem Verhängnisse, so sie das christliche nennen; ihre Meynung stimmet aber eben so wenig mit der Erfahrung, als mit dem Christenthum überein; die erstere versicheret sie der Freyheit, und das andere lehret sie eben so wohl die Freyheit des Menschen, als die Vorsehung Gottes.

Das andere Fatum oder Schicksaal, so mehr nach der Mode ersonnen ist, und so die mehreste dem Clima und denen Temperamenten, andere dem Zirkellaufe des Geblütes, andere der angebohrnen Empfindlichkeit und denen Leidenschaften eines jeden zueignen, ist mehr dem Nahmen als der That nach von dem ersten unterschieden. Diese halten sich an die nächsten, die vorigen an die mehrentfernten Ursachen; die eine erklären die andere, und beyde gründen sich auf die besagte Zusammenkettung, in welcher die menschliche Handlungen durch verschiedene Ringe mit der Ordnung des Ganzen in einander geflochten und mit einander verbunden sind. Hier hast du

im

im Kurzen die Triebfedern dieser Maschine. Aus der Ordnung des Ganzen entsteht das Clima, aus dem verschiedenen Clima die verschiedene Temperamenten des menschlichen Körpers, aus denen verschiedenen Temperamenten der verschiedene Umlauf des Geblütes, aus der verschiedenen Circulirung des Blutes die verschiedene Fühlbarkeit, aus der verschiedenen Fühlbarkeit die verschiedene Empfindungen und Leidenschaften, und aus diesen die verschiedene Wollungen und Handlungen des Menschen: und wie aus dem Clima die Nebeln, der Regen, der Hagel, die Winde und die Heiterkeit des Lufts, und die Krankheiten nothwendig folgen, also folgen auch nothwendig aus dem nämlichen Clima die Gottosigkeit und die Gottesfurcht, die Ausgelassenheit und die Sittlichkeit, die Eingezogenheit und die Ungezogenheit, kurz, die Form zu leben und zu handeln. Dieses hat ein schöner Geist ausdrücklich zu sagen sich erfrechet, wenn er sagt, es sey eines, ob ich zu dem Menschen sage: seyd ja nicht hochmüthig, oder habet ja das Fieber nicht. Und ein anderer vergleichet die Tugend einem Baume, der nicht auf jedem Boden wächst. Und ein anderer behauptet allgemein, daß, wenn tausend gleiche Welte wären, wie die unsrige ist, so würde in allen das nämliche folgen, so in der unserigen geschiehet.

Ich sage also, um alles in Kurzem zu fassen, wenn die Empfindungen und Leidenschaften, die aus dem Clima gebohren worden, die einzige Ursache

sache der Empfindungen und Bewegungen des Menschen sind, so wird der hungerige oder lüsterende, so bald er den Geruch eines gebratenen jungen Huhnes riechet, selbes sogleich zu verschlingen in die Kuche laufen, er wird den köstlichen Saft verschlucken, den er auf dem Tische eines Coffeesieders rauchen sieht; und wenn er eine andere Empfindung fühlen wird, die den Esel des Apulejus so oft überfallen hat, so wird er eilen, sich in dem Kothe zu wälzen; und wenn ihn rasende Empfindungen, wie die Catilinen überraschen werden, wird er die geheiligte Jungfrauen schänden, er wird seine Blutsfreunde erwürgen, er wird seine Kinder tödten, er wird die abgehauene Köpfe seiner Feinde zur Schaue umher tragen, er wird wider das Vaterland die Fahne der Empörung ausstecken, und dieses alles ohne die mindeste Schuld, weil er es aus einer unvermeidentlichen Nothwendigkeit wird thun müssen. Ist nun deme also, warum strafet man die Gottesräuber, die Mörder, die Rebellen, da man doch die mit hitzigen Fiebern befallene, wenn sie in ihrer Raserey noch so viel Uebels stiften, nicht hinrichtet? Dieses sind Greueln und Abentheuer, ich weiß nicht, soll ich sagen, der Bosheit oder des Wahnwitzes, sie gleichen denen Betrügereyen deren Astrologen, die aus dem Geburtsterne denen Menschen ihr Leben und ihr Glück bestimmten, welche Kunst heut zu Tage der ganzen Welt zum Gespötte und zum Gelächter dienet. Da aber auch die Thorheiten zu Zeiten ihren Grund haben,

wollen

wollen wir die Sache etwas genauer durchforschen.

Daß das Clima vieles über den menschlichen Körper und über dessen Gemüth vermöge, hat schon Plato in seinem fünften Buche von denen Gesetzen, angemerket, und deßwegen hat er der Natur gedanket, daß sie ihn im Griechenlande, einem gemäßigten und zu der Wissenschaft und der Tugend geschicktem Erdstriche habe lassen gebohren werden. Und gewißlich kömmt vieles von dem Clima her, daß der Mensch dieses oder jenes Temperament besitze, und folglich daß die Menschen schwächer oder stärker, furchtsamer oder dreister, bedachtsamer oder leichtsinniger, klüger oder dümmer, hitziger oder kälter, von dieser oder jenen Leidenschaft heftiger aufzubringen seyn. Und hieraus entstehet es, daß, da die Menschen ihrem natürlichen Hang sehr leicht folgen, sie leicht zu denen Handlungen vorschreiten, zu welchen sie ihr Temperament leitet. Aber ich frage, geschiehet es allzeit, geschiehet es bey allen, geschiehet es nothwendig? Denn dieses ist eigentlich der Controverspunct.

Der berühmte Florentinische Staatssecretari *) sagte nur, daß das Glück die menschliche Handlungen nur zur Hälfte beherrsche, und daß die Klug-

*) *Mach. nel Principe C. 25.*

Klugheit über die andere Hälfte Meisterin sey. In diesem war er sehr bescheiden, und zeigete wenigst, daß er zwey Gattungen von Beweggründen annehme, die das Aufführen und das Leben der Menschen, also zu reden, unter sich theileten. Aber alles dem Clima und denen Temperamenten, und zwar als eine nothwendige Wirkung denenselben zueignen, ist eine Ausschweifung, die nicht so wohl der Vernunft, als der Erfahrung widerspricht.

Daß ein Körper von dem anderen, und eine körperliche Sache von der anderen nothwendig beweget werde, verstehen alle; und wir begreifen auch leicht, wie die Thiere von dem Clima und ihren Temperamenten beherrschet werden, weil wir in ihnen nichts anderes, als Begriffe, Begierden und Instincten wahrnehmen, die pur materialisch und körperlich sind. Aber das menschliche Gemüth, sagt der H. Augustinus, kann zu nichts, und zu viel minder zu dem Laster beweget und bezwungen werden *) *Tantæ libertatis est, ut in aliquod vitium cogi non possit.* Und wie soll es, besonders von einer körperlichen Sache, wie das Clima und die Temperamenten sind, können genöthiget werden, welches, wie wir noch sehen werden, nicht Materie noch Körper ist, und da wir schon jetzt sehen, daß seine Bewegungen von

*) *Man.* C. 25.

von denen Ideen und unkörperlichen Begierden abhangen? Denn was haben die Wissenschaften, die Wahrheit, die Ehre, die Unsterblichkeit, die Ehrbarkeit, die Religion, die so viele Gewalt über unsere Seele haben, mit dem Clima und deren Temperamenten zu schaffen? Und Wirklich, wie oft haben sich die Sitten und die Religion bey denen Menschen veränderet, ohne daß ihr Clima und ihre Temperamenten einen Wechsel erlitten hätten. Und wie viele Menschen leben unter der nämlichen Himmelsgegend, und haben das nämliche Temperament, und sind doch unter sich in der Religion und in denen Sitten so unterschieden?

Ja ich stehe noch an, ob unsere Handlungen mehr von dem Clima und denen Temperamenten, oder das Clima und die Temperamenten mehr von unseren Handlungen abhangen. Denn, änderet sich nicht das Clima durch die Ab- oder Herbeyleitungen des Wassers, durch die Aushauung deren Wäldern, *) durch die Anbauung der Erde, durch

---

*) Man hat einige Zeither der Verrückung der Erde die Veränderung der Natur und denen Elementen zuschreiben wollen; aber alle erfahrne Männer schreiben diese Aenderungen blos der Aushauung deren Nordischen Wäldern zu, die denen Nordwinden und Stürmen

Luft

durch die Ausdröcknung der Sümpfe, durch die angezündete Feuer; und wenn nichts anderes wäre, durch die Reisen und Abänderungen der Wohnstätten? Und die Temperamenten, wie jeder weiß, hängen mehr als das Clima von der Menge und von denen Eigenschaften deren Speisen, und von der Art der körperlichen oder geistigen Uebungen ab, die gewißlich bey uns stehen; aus welchen Ursachen wir nicht allein unter dem nämlichen Himmelsstriche, sondern auch unter dem nämlichen Dache wir überall so verschiedene Temperamenten antreffen. Deßwegen scheinet mir die große dem Clima oder denen Temperamenten zugestandene Oberherrschaft ganz unvernünftig.

Andere drehen sich auf eine andere Seite, und meynen, sie fänden diese Vorgeschützte Nothwendigkeit in der angebohrnen und unüberwindlichen Begierde der eigenen Glückseligkeit, und schränken die Freyheit blos auf die Dinge ein, die zu unserer Glückseligkeit ganz gleichgültig sind, als da ist das Stehen und Gehen, die Bewegung gegen Sonnen-Auf- oder Niedergang, die Bewegung der rechten oder linken Hand, die

Wahl

Luft gemacht haben, die hernach solche Veränderungen in der Erde und in denen Elementen haben stiften können. Sollen wir ihnen nicht glauben beymessen?

Wahl zwischen zweyen ganz gleichen Eyern, Münzen u. s. w. Dinge, die keinen Pfifferling austragen, und die der Welt nicht das mindeste nützen oder schaden. Es wird kaum ein Mensch gefunden werden, der diese Freyheit läugne; und wie soll er sie läugnen können, wenn sie jeder zu jeder Zeit in sich selbst fühlet und erfährt, und niemal wird er anderst erklären können, warum er unter diesen Dingen ehender dieses, als jenes wähle, thue, handele. Hier ist kein Grund eines Vorzuges, weder kann er sagen, daß er dieses aus einem mechanischen Triebe thue, denn der Mensch fühlet keinen solchen Antrieb, er verspüret in dem Gegentheil, daß dieses seiner ruhigsten Wahle überlassen sey. Sein Wille ist also der Urheber seiner Auswahl, und in diesem bestehet seine Freyheit. In Wahrheit eine elende, aber doch unwidersprechliche Freyheit, die handgreiflich zeiget, daß es der Wille sey, der uns bestimmet, und daß selber von keinem anderen bestimmet werde; es mögen nun alle Bewegursachen abgehen, oder sie mögen unter sich ganz gleich seyn: sonst werde ich meine Frage wiederholen, warum du unter zweyen ganz gleichen Eyern oder Ducaten ehender diesen, als den anderen nähmest.

Die Schwierigkeit könnte sich zwischen ungleichen Bewegursachen aufwerfen, wenn unsere eigene Glückseligkeit mit in das Spiel gemischet wird. Aber hier wird man den Unterschied

zwischen dem Menschen und dem Thiere wahrnehmen, und man wird bemerken, daß die wahre Freyheit nur der Vernunft eigen sey. Der Mensch trachtet nach seiner, und auch das Thier nach seiner Glückseligkeit. Die Glückseligkeit des Thieres, wie wir sehen, ist sinnlich und augenblicklich, sie ist auf die angenehme Gefühle, die sich gelegenheitlich darbiethen, eingeschränket. So bald das Thier eine solche reitzende Empfindung fühlet und begreifet, so greift es entweder zu der Sache, die ihm nahe ist, oder es suchet die entfernte, denn es kennt keine andere Glückseligkeit. Für sich hat es keine Ueberlegung: von der Begierde seiner Glückseligkeit wird es zu dem gegenwärtigen gefälligen Dinge bestimmet. Weder ist es freyer zu zweyen unter sich ungleichen wohlgefälligen und reitzenden Dingen; die nämliche Begierde, die es antreibt, eine wohlgefällige Sache zu verfolgen, treibet es auch an die noch gefälligere zu verfolgen oder anzupacken, die seine größere Glückseligkeit ausmacht. Wirklich steht der Hund keinen Augenblick an, ein Stück Brates ehender, als ein Stück Fleisch mit seinen Zähnen zu erhaschen. Und ein Vogel, der noch neu und furchtsam in seinem Gefängnisse ist, ziehet ohne Nachdenken die Lust des freyen Feldes denen Leckerbißgen seines Kefigts vor.

Ein Schatten der Freyheit läßt sich in dem Thiere blicken, wenn das sinnliche Gute mit dem sinnlichen Uebel also verknüpfet ist, daß es das rei-

reitzende Gute nicht erhalten kann, ohne die Furcht des schmerzenden Uebels zu empfinden. Wir wollen uns das oben gemeldete Vögelgen vor seiner Gefangenschaft vorstellen. Auf einer Seite reitzet es die Annehmlichkeit des Ortes, das ausgestreute Futter, das Gesang der lockenden Vögel; von den anderen Seite schrecket die Erfahrung der verdächtigen Nachstellung, und wirklich lauschet der Vogelfänger mit seinem angestellten Netze. Das arme Thiergen ist in voller Bewegung, hier lockt die Reitzung, dort drohet die Gefahr, es kämpfet mit der Furcht und dem Verlangen, jetzt näheret es sich, jetzt entfernet es sich, jetzt faßt es den Entschluß, jetzt reuet er ihn, es fliegt davon, es kömmt zurück, endlich wird es von denen Schmeichlungen überwunden, und wird ein Raub der Begierlichkeit. Wollen wir aber deßwegen sagen, daß es seiner mißbrauchten Freyheit schuldig sey, oder daß es durch einen größeren Antrieb, nach verschiedenen Bewegungen, wie die Waagschaale zu erfahren pflegt, sey zu diesem Schritte gezogen worden? Gewißlich sehen wir dergleichen Bewegungen auch in denen Kindern und in denen Thoren, und wir selbst erfahren sie zu Zeiten, wenn wir schlafen; es sind Wirkungen der Phantasie und der sinnlichen Begierlichkeit, welche die Freyheit und die Vernunft für ihre Kinder nicht erkennet.

Man setzet, wie ich wohl weiß, die Handlungen so vieler Thiere entgegen, die für so frey

und vernünftig sind gehalten worden, daß man sie der Belohnung und der Strafe hat würdig geachtet. Wem ist die exemplarische, selbst von dem Römischen Rathe denen verschlafenen Hunden decretirte Strafe, und entgegen die für die Gänse, die so wachtbar das Capitolium beschützet haben, nicht minder exemplarische, als vorzügliche Belohnung unbekannt? Plutarchus ist Zeuge, daß man Pferde und Hunde auf das strengeste abgestrafet habe: und Rorarius erzählet, daß er im Julgerlande zwey Wölfe habe aufgehangen gesehen; und ein anderer erzählet, daß er in Africa viele Löwen zum Schröcken solcher Uebelthäter habe an das Kreutz geschlagen gesehen. Was beweiset man aber durch solche Auftritte anderst, als daß die Menschen großer Thorheiten fähig seyn. Also müßte man auch das Meer frey und vernünftig nennen, weil es wegen der zerbrochenen Schiffbrücke von dem Xerxes auf das strengeste ist gepeitschet worden. Wirklich, wozu nützen solche Beyspiele? Sind vielleicht die Römische Gänse durch diese erwiesene Ehre wachtsamer geworden? Oder haben die Römische Hunde wegen dieser Strafe weniger geschlafen? Eben so, wie das Meer mehr Ehrfurcht erzeiget hat, nachdem ist es gepeitschet worden. Ich weiß nicht, was das Beyspiel der todten aufgeknüften und gekreutzigten Wölfe und Löwen bey denen Lebenden für einen Eindruck solle gemacht haben, ich glaube keinen anderen, als den die Popanzen in Gärten und Fäldern bey

denen

denen Spatzen machen. Wenigst lieſt man von ſelber Zeit an nicht das mindeſte von einer Beſſerung dieſer Thieren. Man kann aus ſolchen Vorgängen ehender die Thorheit der Menſchen, als die Vernunft und Freyheit deren Thieren abnehmen.

Wenn wir endlich ſehen, daß der Hund gewöhnet werde, die Wachteln und Rebhühner nicht zu freſſen, ſo iſt die Urſache, weil der Geſchmack der Wachteln und Hühner ſich ihm mit ſo vielen Schlägen und Stößen gewürzet vorſtellen, daß ſie ihm zu einem Eckel werden; und es fällt ihm leicht, dem Jäger ſeinen Raub um die Schmeichlungen und dem Imbiß, ſo er empfängt, in die Hände zu jagen. Alſo läßt ſich auch der Knab jetzt durch ſtreiche, jetzt durch Zuckerbrod bewegen, von denen Scheckereyen abzuſtehen, und bey ſeinen Büchern ſitzen zu bleiben. Auf die nämliche Art wird auch der Thor angeführet, in vielen Stücken klug zu handeln. In dieſen Fällen ſind die Belohnungen keine wahre Belohnungen, die Strafen keine wahre Strafen, weil hier weder Verdienſt noch Verſchuldung Platz hat, es ſind pure Anreizungen und Abſchreckungen; ſie dienen aber, wie Plato beobachtet, nicht nur allein den Gebrauch der Freyheit reg zu machen, ſondern ſie erſetzen auch den Abgang, da ſie die Aufwallung deren blinden Begierden dämpfen, und ſie machen jenes mißfällig, was zum Nachtheile gefällig geſchienen hat. Wo man demnach Beloh-

nungen und Strafen austheilet, muß man auf den Bewegrund Achtung geben, und alle Schwierigkeit wird sich heben.

Ich kann nicht einsehen, wie man sich ein Geschöpf als frey könne vorstellen, so keiner Ueberlegung fähig ist, wie wir von dem Thiere wissen, welches nur auf eine einzige Gattung der Glückseligkeit ist eingeschränket, die noch dazu körperlich und gegenwärtig seyn muß. Das erste Vergnügen, so sich darstellet, ist das größere, und hat die Gewalt, das Thier fortzureißen, und das gegenseitige Mißfallen zurück zu treiben; so wie es auch bey dem Menschen in denen Bewegungen zu geschehen pflegt, welche vor der Ueberlegung vorhergehen. Die Freyheit ist eine Tochter der Ueberlegung, und die Ueberlegung ist eine Tochter der Vernunft. Und die viele große und sich einander entgegengesetzte Gattungen des Guten und des Bösen, sind die Schaubühne, auf welcher sich die menschliche Freyheit zeiget. Indessen sind die Vergnügungen und Mißvergnügungen oder Schmerzen deren Sinnen die Gütere und Uebeln des Menschen nicht allein; sondern dergleichen sind auch die Wissenschaft und die Unwissenheit, die Ehre und Unehre, die Herrschaft und Unterwirfigkeit, die Reichthümer und die Armuth; und wer wird die Gegenstände zählen, die dem Menschen zur Wahl vorkommen, und auch die Begierden, die mit selben übereinstimmen; wir können noch hinzusetzen, daß der Mensch seine Glückseligkeit nicht

auf

auf den gegenwärtigen Augenblick einschränke, sondern er dehnet sie aus, er berechnet sie, er verändert sie auf tausend Arten. Man kann gleichsam sagen, so viele Menschenköpfe, so viele Gattungen der Glückseligkeit: Marius verachtet die Wohllüste wegen der Ehre; Gabinius verachtet die Ehre wegen denen Wohllüsten; Mœcenas liebt die Ruhe, und entsaget einem größeren Glücke; Sulpitius trachtet nach höherem Glücke, und giebt die Ruhe auf; Varro schätzet den Werth eines Gelehrten, Cicero jenen eines Redners, Horatius jenen eines Dichters; dem Brutus liegt die Freyheit am Herzen, dem Pompejus die Oberherrschaft, dem Cäsar das Reich, dem Taurus die Schwelgerey; Anacreon denkt nur an den heutigen Tag, Epicurus an das ganze Leben, Plato an die Ewigkeit.

Will man auch an die Gegenstände einer erhabeneren Ordnung denken, als da sind die Pflichten, die Ehrbarkeit, die sittliche Tugend u. s. w. so eröfnet sich für die Freyheit ein neues viel glänzenderes Feld. Hier ist Scipio, der die Wohllust der Keuschheit aufopferet; dort ist Fabricius, der dem Großmuth sein eigenes Interesse, Camillus, der seine eigene Rache dem gemeinen Besten, Manlius, der die Liebe des Vaters der Liebe des Vaterlandes Regulus der dem Gesetze seine Freyheit und sein Leben aufopferet. Und wie viele wunderbare Beyspiele von dieser Art giebt es nicht?

Endlich muß man auch die Gegenstände von dem höchsten Range hinzusetzen: die Religion, die Gottesfurcht, die Frömmigkeit, die Anbetung und göttliche Liebe, und die Hoffnung der ewigen und himmlischen Güter. Der schöne Geist entsetze sich nur nicht; hier handeln wir nicht von der Wahrheit und Wirklichkeit dieser Dinge; wir reden nur von denen uns so scheinenden Gütern, wie weit sie nämlich das menschliche Herz zu bewegen fähig sind. Und wie kann er es läugnen, daß aller Dienst, den man Gott leistet, sehr billig scheine? Und daß der Lohn, den Gott seinen Dienern austheilet, der wünschungs-würdigste sey? Kann er es leugnen, daß dieses ein Gegenstand des menschlichen Verlangens, und der Wahl des Menschen seyn könne? Kann er es läugnen, daß viele Menschen diese überirdische Güter, sie mögen hernach wahrhafte oder eingebildete Güter seyn, welche hier zu entscheiden der Ort nicht ist, wirklich sich auswählen?

Und hierdurch offenbaret sich die Albernheit deren, die behaupten, daß der Mensch blos durch die Empfindungen bestimmet werde. Denn welches Gefühle kann von Dingen entstehen, die aller Fühlbarkeit entkleidet sind? Sagen mir doch solche Menschen, wie sie die Frömmigkeit, die Ehrbarkeit, die Ehre, auf welche sie so verpichet sind, fühlen? Fühlen sie selbe mit denen Augen, mit denen Ohren, mit der Nase, mit der Zunge, mit denen Händen oder mit denen Füßen? Wenn

sie mir antworten wollen, sie fühleten diese Dinge mit denen Sinnen des Gemüths, nicht aber mit denen Sinnen des Körpers; so muß ich ihnen fürs erste antworten, daß sie die Wörter verwirren, da sie dem Gemüthe den Nahmen des Gefühles beylegen, so man gemeiniglich nur von dem Körper verstehet; zweytens so müßte ich ihnen sagen, daß die Empfindungen des Gemüthes nicht aus denen nämlichen Ursachen entstehen, aus welchen die Empfindungen des Körpers herkommen. Und endlich, wenn ich ihnen auch das Wort Gefühle oder Empfindung wollte zugeben, so würde ich sie fragen, von welchen Empfindungen der Mensch müsse bestimmet werden, von jenen des Körpers oder von jenen des Gemüthes? Denn einige sind sehr oft denen anderen entgegen, und der Mensch giebt jetzt diesen jetzt anderen nach, ein sehr starker Beweiß, daß sich der Mensch zu selben bestimme, und nicht von selben bestimmet werde.

Hieraus kann man auch die Unwahrheit jenes Spruches wahrnehmen; daß nur eine Leidenschaft die andere besiegen könne. Denn was verstehet dieser Weltweise unter dem Nahmen Leidenschaft? Alle Neigungen? Auch jene, die von der erleuchtesten Vernunft eingeflöset werden? Auch die Liebe der Wahrheit, der Ehrbarkeit, selbst die Liebe Gottes? Heißt aber das nicht, die Wörter zusamt denen Dingen häßlich verwirren? Weit klüger hat Plutarchus gesprochen, daß es eine Tugend sey, wenn die Vernunft der Lei-

denschaft gebiethet, und daß es ein Laster sey, wenn die Vernunft der Leidenschaft gehorsamet.

Wir wollen aber die in die Augenfallende Schwierigkeit, die über diesen Punct kann aufgeworfen worden, keinesweges übergehen. Der Mensch sowohl als das Thier, ist von seiner Natur aus dazu bestimmet, glücklich, und zwar so viel als möglich glücklich seyn zu wollen. Denn die Liebe der Glückseligkeit und der größeren Glückseligkeit muß in ihm so nothwendig als wirksam seyn. Also muß auch der Mensch dazu bestimmet seyn, denen Dingen zu folgen, die ihm das mehreste zu seiner Glückseligkeit beyzutragen scheinen, und jene zu fliehen, die dieser seiner Glückseligkeit entgegen zu seyn scheinen. Diese Schwierigkeit schiene dem Herrn Locke so stark, daß er zwar dem Menschen die Freyheit nicht absprechen wollen, die er täglich bey sich selbst wahr genommen hat, aber dennoch hat er selbe der Bestimmung entzogen, und sie der Untersuchung zugeeignet.

Er sagt fürs erste, daß der Mensch von seinem Mißvergnügen aufgewecket werde, einen besseren Stand zu suchen; und daß er alsdenn zu dem Wollen oder nicht Wollen, von dem Verlangen oder von der Verabscheuung, die in ihm durch die Ideen des Guten und Bösen, die entweder mit seiner Zufriedenheit übereinstimmen,

oder

oder ihr entgegen sind, bestimmet werde. Hier will ich nicht untersuchen, ob der erste Bewegungsgrund des Menschen das Mißvergnügen oder die Unzufriedenheit, oder die Begierde, oder die Vernunft sey. Wir wollen zu dem Hauptpuncte schreiten, aus dessen Entscheidung hernach erhellen wird, ob der Mensch bestimmet werde, oder sich selbst bestimme.

Er sagt also zweytens, der Mensch sey frey, jeder besonderen Begierde Einhalt zu thun, um erst zu untersuchen, ob sie auch zu der größeren Glückseligkeit, welcher der Mensch fähig ist, etwas beytrage. Er sagt endlich, es stehe auch in unseren Händen, die Zufriedenheit und Unzufriedenheit, die Lust und Unlust, das Vergnügen und den Eckel, den wir an einer Sache zu finden glauben, zu verwechseln, und dieses, sagt er, auf zweyerley Art; erstens vermittelst der Erwägung, so wie wir einen unschmackhaften Trank, weil er bitter ist, in einen Schmackhaften verwandeln, weil wir erwägen, daß er uns heilsam sey; andertens vermittelst der Angewöhnung; so wie wir eine unserem Geschmacke unangenehme Speise, in eine uns gleichgültige und endlich auch in eine angenehme veränderen, wenn wir nämlich uns an selbe gewöhnet haben. Und dieses ist die ganze Freyheit des Herrn Locke, verschieben, untersuchen, überlegen, sich angewöhnen; und in allem alles zu sagen, die Ueberlegung und die Urtheile der Dinge nach unserem

Ge=

Geschmacke einzurichten. Außer diesen soll der Mensch keine Freyheit haben. Ist die Ueberlegung geschehen, sind die Urtheile abgefasset, so ist jeder nach seinem Wohlgefallen, oder Mißfallen bestimmet. Zum höchsten bleibt ihm die Freyheit noch über, seine Ueberlegungen wieder auf ein neues vorzunehmen, und seine Urtheile zu reformiren oder abzuänderen. Was dünket dem klugen Leser von dieser Meynung? Bestättigen Vernunft und Erfahrung eine so außerordentliche Lehre? Ich überliefere ihm einige kurze, aber doch wichtige Anmerkungen hierüber.

Erstens erkennet Herr Locke in dem Menschen eine wahre und eigentliche Freyheit, nicht nur eine dem Nahmen nach, sondern eine wirkliche und wesentliche; eine Freyheit die eines Verdienstes und einer Verschuldung, eines Lobes und eines Tadels, einer Belohnung und einer Strafe fähig ist. Denn, wenn gleich der Mensch nach seiner Lehre, kein unmittelbarer Herr seiner Handlungen ist, so ist er es doch mittelbar, weil er ein Herr der untersuchung, der Ueberlegung und der Urtheile oder Entschließungen ist, aus welchen die Handlungen folgen. Alsdenn wirket er eine Tugend, wenn er alles genau untersuchet, wohl urtheilet, sich gut angewöhnet, nämlich alles nach der Vorschrift der gesunden Vernunft. Er begeht aber ein Laster, wenn er in allem das Gegentheil thut.

Zweytens, diese Freyheit kömmt blos dem Menschen nicht aber dem Thiere zu; denn nur der Mensch nicht aber das Thier ist der Untersuchung, der Ueberlegung und des Urtheiles fähig, wie wir schon gesehen haben. Daß aber diese Freyheit in dem Menschen sey, zeiget die erstaunliche Verschiedenheit deren verschiedenen menschlichen Meynungen; und deßwegen giebt sich die Philosophie so viele Mühe, den Verstand zu leiten und einzuschränken, damit er richtig von allen Dingen zu urtheilen wisse. Und welche Sache ist nothwendiger, dem Irrthum und der Reue zuvor zukommen? Da in dem Gegentheil es nicht einmal in der Gewalt eines Thieres stehe, seine Begierde einzuhalten, da sie so blind als heftig ist. Selbst die Angewohnheit, der auch ein unvernünftiges Wesen fähig ist, hängt dennoch, wenn wir es genau betrachten wollen, nicht von dem Thiere, sondern von der Natur, dem Menschen und dem Zufalle ab.

Drittens, daß sowohl das Verlangen, als auch das Urtheil über unsere Handlungen eine große Gewalt habe, kann jeder an sich selbst viel besser spüren, als ich es mit Worten ausdrücken kann. Ist aber diese Gewalt so stark, daß sie den Willen nothwendig nach sich ziehe? Dieses können wir bey jenen Handlungen zugeben, die man die überraschende *) nennet, zu denen wir unver=

*) *Subreptitii actus.*

unversehens durch einen blinden Trieb angespornet werden, ohne daß die Vernunft Zeit zum Erwägen und zum Ueberlegen gewinne; Handlungen, die sehr kurz, und ehender angefangen, als geendiget sind; aber dieses kann man bey denen Handlungen nicht zugeben, die mit Bedachtsamkeit geschehen, deßwegen sie auch die überlegte *) genennet werden. So viel ist gewiß, daß uns das Verlangen, oder der Geschmack einer Sache nicht nöthige, indem wir, nach der Lehre des Herrn Locke selbst, selben Einhalt thun, ja durch eine Angewöhnung selbe verändern können. Dieses hatte schon der H. Augustinus angemerket **) daß wir nach und nach auch die mißfällige Dinge unserem Geschmacke angewöhneten, und wenn wir sie öfters braucheten, wir sie uns nicht nur erträglich, sondern auch angenehm macheten.

Oder nöthiget uns vielleicht das Urtheil? Einige sind dieser Meynung, aber sie vermängen das Licht der Vernunft mit der Freyheit des Willens. Ist es aber wahr, daß erleuchtet und frey zu seyn, eine Sache sey? oder deutlicher zu reden, ist es wahr, daß erleuchtet und tugendhaft, weniger erleuchtet und lasterhaft zu seyn, das nämliche sey? Mir scheinet es falsch zu seyn, denn wir sehen sehr erleuchte Männer, die sehr la-

laster-

---

*) *Actus deliberati.*

**) *L. VI. de Musical. 14.*

sterhaft sind, und ich höre, einen unseren grös-seren Dichtern aufrichtig gestehen: das Bessere sehe ich, und dem Schlimmeren folge ich: *E veggio il meglio, ed al peggior m'appiglio* Und ein lateinischer Dichter hatte es schon vorher bekennet: *video meliora proboque, Deteriora sequor.* Da se-het also Handlungen, die dem Urtheile wider-sprechen.

Vierters, es wird einer oder der andere sagen, daß das Verlangen mit dem Urtheile verbunden uns nöthige, und daß es uns nicht frey stehe, einer Be-gierde oder einer Lust, die wir zu unserer Glückselig-keit für zuträglicher halten, zu folgen. Ich antworte darauf, daß es so seyn könnte, wenn das Verlan-gen, die Lust und das Urtheil allein und unter sich friedsam wären; aber gütiger Gott, welcher Friede! Verlangen die denen Verlangen, Lüste die denen Lüsten, Urtheile die denen Urtheilen, wie die Leidenschaften denen Leidenschaften, und alle Zügellose Leidenschaften der Vernunft wi-derstreiten. Die Freyherzigkeit sagt, es wäre nicht besser, als in der Ruhe zu leben; nein, sagt der Ehrgeitz, es ist besser, Figur zu machen, und über andere zu herrschen. Ach, sagt die Weich-lichkeit, wie süß scheint es, in dem Schooße der Wohllust zu leben! Possen! sagt der Geitz, es ist weit besser, volle Schränke zu besitzen. Ey was, sagt die eitele Ehre, das Ansehen, der gute Ruf, die Anbetung ist die wahre Glückseligkeit. Lautere Blendwerke, schreyt die gesunde Vernunft,

du wirst desto glückseliger seyn, je besser dein Gemüth, und je reicher es mit schönen Tugenden ausgezieret ist.

Nun sage mir der Englische Weltweise, was soll ich unter so vielen uneinigen Rathgäbern und Anhetzern thun? Soll ich sie alle unter einen Hut bringen? Dies ist eine verzweifelte Sache; man muß Wunder wirken können, wenn man eine Begierde mit der anderen, und alle mit der Vernunft, vereinigen will. Also muß man nur einer Begierde folgen? So murren die andere, und die Vernunft beklaget sich. Muß man der Vernunft folgen? Jetzt diese, jetzt jene Begierde wird sich dagegen auflehnen. Was der Vernunft das Beste, dünkt der Begierde das Schlimmste. Will mir einer sagen, der Mensch sey gezwungen, nach dem Maaße seiner Lust und seines Urtheils dem Besseren zu folgen, und das Schlimmere zu fliehen; so sage er mir zur Gnade, von welchem Besserem und Schlimmerem er rede. Von dem, was der Vernunft scheinet? So ist er gezwungen, die Tugend zu üben. Von dem, so der Begierde also vorkömmt? So wird er zum Laster gezwungen werden; ja er wird zugleich zur Tugend und zum Laster gezwungen seyn; denn eine Begierde wird ihm zum Guten, und die andere wird ihm zugleich zum Bösen bestimmen: welches eine lächerliche Chymäre seyn würde.

Will man uns das System von der zweyfachen, irdischen und himmlischen Anreitzung vorrücken, deren eine jetzt zum Guten, die andere zum Bösen bestimme, nachdeme nämlich die Kräfte und Grade deß einen dem anderen vorwägen; so muß ich ihm antworten, daß, gleichwie es nicht durch natürliche Gründe pflege erwiesen zu werden, es also auch nicht billig sey, selbes durch natürliche Vernunftsschlüsse zu widerlegen. Die Theologie hat es erfunden, also muß es auch die Theologie entscheiden. Die Philosophie hat gewiß nichts von diesem Systeme zu befürchten. Denn, wenn man auch eine solche nöthigende Anreitzung dichten wollte, so wird sich die Erfahrung widersetzen, und die allgemeine Meynung wird selbe widerlegen. Gehe doch der Dieb, der Mörder, der Ehebrecher hin zu dem Richter, und sage ihm, eine unwiderstehentliche, eine unüberwindliche Reitzung oder Belustigung habe ihn zu dieser oder jenen That angetrieben. Auch ich, wird der Richter sagen, bin von einer gleichen Anreitzung oder Belustigung angetrieben, dich zum Galgen, zum Rade, zum Schwerde zu verdammen; und alle Menschen werden von der nämlichen Reitzung angetrieben werden, diese gerechteste Verdammung gut zu heißen. Es ist also nicht das Verlangen, nicht die Belustigung oder Reitzung, nicht das Urtheil, so den Vernünftigen Menschen nothwendig bestimmen, sondern er bestimmet sich durch seinen Willen selbst, er mag viel oder wenig erleuchtet seyn.

Wenn nicht Locke selbst unter seiner letzten Lust und unter seinem practischen Urtheile das nämliche, was wir, verstanden hat; daß nämlich der Mensch zu sich selbst sage: Dieses gefällt mir anjetzo besser, dieses stehet mir besser an. So in der That das nämliche ist, wenn er nach unserer Meynung sagt: Ich wähle dieses vor anderen, dieses will ich. Wenn deme also ist, so ist seine Lust und sein Urtheil, was wir unsere Wahl nennen; ich bekümmere mich wenig um die Worte: denn die Wahl ist das nämliche, was der Vorzug ist; und der Vorzug setzet eine Gattung der Lust und des Urtheils zum Voraus, ja sie ist in selben begriffen, kraft derer der Mensch entscheidet, daß ihm diese Sache besser gefalle. Eine solche Lust, ein solches Urtheil wird so frey, als die Wahl selbst seyn. Es ist wahr, der Mensch verfolget nothwendig seine Glückseligkeit, gleichwie aber diese vielfältig ist, so wählet er diese frey vor anderen, entweder jene die ihm die Leidenhaft, oder jene, so ihm die Vernunft anrathet. Wider einen starken Beweggrund schreitet er nur mit einer starken widerspenstigkeit; aber er schreitet doch fort; er geht der Vernunft nach, und die begierige Leidenschaft lehnet sich auf; er folget der Leidenschaft, und die gesunde Vernunft empöret sich.

Aber wie? giebt es kein so lebhaftes Urtheil und eine so gewaltige Lust, daß sie den Willen fesseln und mit sich unwiderstehentlich fortreißen?

Steht

Steht es denn einem lüsterenden Apicius frey, einen wohlschmeckenden Bissen zu verachten? Steht es denn vielleicht einem geitzigen Crassus frey, den angebottenen Gewinst auszuschlagen? Steht es vielleicht einem ehrgeitzigen Alexander frey, in einer Schlafmütze der Weichlichkeit nachzuhangen? Steht es einem ernsthaften Cato frey, Gauckelpossen zu treiben? Einem wohlthätigen Titus seine Unterthanen zu drücken? Steht es einem Paulus (wenn es erlaubet ist, unter die Heiden einen Apostel zu zählen) steht es einem von der Liebe Gottes brennenden Paulus frey, frage ich, sich mit denen Wohllüsten der Welt zu beflecken? Die Thaten zeigen es allgemein, daß dergleichen dem Menschen nicht frey stehe; denn auf die gethane Vorstellung steht er nicht an, er macht keine Ueberlegung, er besinnet sich nicht; wird ihm die Sache vorgestellet, so ist er entschlossen, und so gleich folget die Wirkung.

O Mensch! o tugendhafter Mensch! hier siehe den dir ausgestreckten Gipfel der wahren Weisheit! und ihr armselige Sclaven eurer Leidenschaften, ihr Crassi, ihr Apicii, ihr Alexandern, ihr Sardanipalen werdet mit Schamröthe bedecket, und anstatt daß ihr Entschuldigungen eurer Ausschweifungen suchet, so erkennet in diesem die Tiefe eurer Bosheit. Ihr saget, ihr wäret nicht frey, und in einem gewissen, auch wahrem Verstande gebe ich es zu; eine Nothwendigkeit drücket euch, treibet euch an, und, ich darf sagen,

sie schleppet euch zu jenen Schändlichkeiten, die ihr wisset. *Necessitas Cogit ad turpia.* Schon Augustinus hat diese Nothwendigkeit erfahren, und selbe in denen Büchern seiner Bekänntnisse beweinet; eine Nothwendigkeit, die aus jener beschriehenen herrschenden Lust wird gebohren, von welcher, meinem Dünken nach, der nämliche Augustinus redet, wenn er sagt: eine Lust, die nothwendig die Handlung nach sich ziehet, *necesse est operari.* Dieses ist das wahre Fatum oder Schicksaal, dieses ist das wahre Clima, diese sind die Temperamenten, die die Handlungen beherrschen.

Allein, woher kömmt diese so herrschende, diese so tyrannische Lust, wer hat sie also gestärket, und ihr solche Kräfte gegeben? Ich weiß es, daß das Naturell, es sey versteckt oder offenbar, kalt oder feurig, stolz oder niederträchtig durch seine Neigungen und Abreitzungen, die aus diesen Eigenschaften entspringen, vielen Theil daran habe; ich weiß, daß auch die Erziehung hierzu vieles beytrage, wie es Lycurgus durch das Beyspiel zweyer Hunden beweiset, deren der eine in der Küche, der andere auf dem Lande erzogen worden, und deren der erste sogleich nach dem Haasen in der Schüssel und der andere nach dem lebenden ist gelaufen. Ich weiß, daß auch die Meynungen, die Rathschläge, die Beyspiele, entweder ansehnlicher Personen, oder der Menge viele Schuld daran haben; aber ich weiß auch, daß dieses alles nur eine Schwierigkeit, aber

keine

keine Nothwendigkeit verursache, wie es täglich die Handlungen der Menschen erweisen. Wer ist es denn endlich, der jener Lust die Stärke der Nothwendigkeit giebt? Dein Willen, o Mensch! dein freyer Willen. So ist es, nimmt Augustinus das Wort auf: *) jenes durch eine alte Gewohnheit oder allzu langen Uebung erwachsene und gestärkte, ja zur Natur gewordene Laster hat seinen Ursprung von dem Willen genommen. *Etiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum, velut naturaliter inolevit, a voluntate sumsit Exordium.* Du hast anfänglich aus einer Feigheit jener Reitzung nachgegeben, und hernach wieder und hernach wieder abermal; hierauf hast du dir in den Kopf gesetzet, daß es für dich keine größere Glückseligkeit gebe, als Schätze zu sammeln, über andere zu herrschen, in Wohllüsten zu schwimmen, und diesen Neigungen bist du mit verhängten Zügeln nachgelaufen, und du hast dir selbe, also zu reden, durch die Stärke der Gewohnheit eingefleischet. Und ist es hernach Wunder, daß du gleichsam ein Sclav dieser Lust seyest? Du hast deine Freyheit wie ein Freywilliger auf die Galeren verkaufet: du bist nicht an denen Füßen, sondern in deinem Herzen mit Ketten angefesselt, und jemehr du Leibeigener bist, desto größere Schuld trägst du an deiner mißbrauchten Freyheit.

*) *L. XII. de Civ. Dei. C. 3.*

Glückselig derjenige, der durch die Gewohnheit und durch ein System in die Nothwendigkeit gesetzet worden, allzeit gut zu seyn. Unglückselig aber derjenige, der durch die Gewohnheit, und auch ohne System in die Nothwendigkeit gesetzet worden, allzeit bös zu seyn. Die erste Nothwendigkeit ist der Gipfel der Tugend und der Weisheit, wie Seneca sagt, *) wenn das Wohlhandeln in eine Natur verkehret wird: *Hæc est sapientia, in Naturam converti.* Die andere Nothwendigkeit ist der Gipfel des Lasters und des Wahnwitzes, wenn das Uebelthun ebenmäßig in eine Natur verwandelt wird.

Warum nenne ich es aber eine Nothwendigkeit? Die Freyheit ist geschwächet, aber es ist keine wahre und eigentliche Nothwendigkeit aufgeleget. Es ist sehr schwer, ich gestehe es, tief eingedrückte Gründe zu veränderen; es ist sehr schwer, denen Begierden, die tief eingewurzelt sind, zu widerstreiten; es ist sehr schwer, denen Gelüsten entsagen, die für Quellen der Glückseligkeit gehalten werden. Es ist sehr schwer, ich widerhole es, aber nimmermehr unmöglich. Nein, auch Horatius hat es gesagt, **) und die ganze Weltweisheit sagt es: Keiner ist so verwilderet, daß er nicht könne zahm gemacht wer-

*) *Epist.* 49.
**) *L. V. Ep.* 1.

werden, wenn man nur dem Unterrichte ein gedultiges Ohr gönnet. Ist nicht Themistocles aus dem häßlichen Müßigang zu denen schweresten politischen und militarischen Arbeiten übergegangen? Ist nicht Silla, der wohllüstige Silla ein unermüdeter Held geworden, ist er nicht viele Jahre ein hochmüthiger und strenger Beherrscher der Stadt Rom gewesen, und hat er sich nicht selbst zu einem gemeinen Bürger wieder gemacht? Soll ich der Paulen, der Augustinen und vieler anderen Gedenken, von denen die heilige Geschichten reden; zwar wenige, aber große Beyspiele, die die wahre Schwierigkeit bekräftigen, aber die vorgeschützte Unmöglichkeit Lügen strafen können.

Aber warum schränke ich mich in so enge Grenze ein, da ich die menschliche Freyheit beweisen will? Es giebt ein anderes Feld, auf welchem die Freyheit herrlicher glänzet, und siegreicher triumphiret. Die Verschiedenheit deren Handlungen ist der eigentliche Character der Freyheit, wie die Gleichförmigkeit derselben das eigentliche Merkmaal der Nothwendigkeit ist. Ein nothwendiger Grundstoff hat seine bestimmte Wirksamkeit zu diesen und keinen anderen Wirkungen: ein freyer Grundstoff hat eine biegsame Thätigkeit zu diesen und anderen, und auch zu entgegengesetzten Handlungen, und er selbst bieget und bestimmet sich nach seinem Wohlgefallen. Der den Menschen mit denen Thieren vermänget,

get, gebe auf ihre Handlungen acht. Unter denen Thieren herrschet die vollkommeneste Gleichförmigkeit. Hast du gesehen, was eine Biene, eine Ameise, ein Biber, ein Wolf, ein Elephant thut, so hast du in wenigem alles gesehen, was andere von der nämlichen Gattung thun, sie mögen sich aufhalten, wo sie wollen. In dem Gegentheil, welche erstaunliche Verschiedenheit unter denen Menschen! wie unterschieden ist der Spanier von dem Franzosen, der Engelländer von dem Moscowiten, der Teutsche von dem Perser, der Italiäner von dem Chineser, in der Wohnung, in der Kleidung, in denen Speisen, in dem Aufputze, in denen Gesätzen, in denen Sitten? Ja, wie sehr ist der jetzige Italiäner, der jetzige Franzos, der jetzige Teutsche von dem alten Teutschen, Franzosen und Italiäner unterschieden! tausend Dinge veränderen von Jahre zu Jahre ihre Moden, ich will nicht sagen, von Alter zu Alter; die Moden sage ich, von denen auch öfters die Tugenden und die Lastern abhängen. Wie? sind denn in der nämlichen Stadt, in dem nämlichen Hause, in der nämlichen Blutsfreundschaft die nämlichen Handlungen, Neigungen, Moden u. s. w. anzutreffen? Du wirst ehender zwischen einer Krähe und einer Taube, zwischen einem Lämgen und einem Wolfe eine Gleichförmigkeit antreffen. Und ist der nämliche Mensch sich allzeit gleichförmig? Jetzt höflich, jetzt trotzig, jetzt hartnäckig, jetzt biegsam, jetzt Ehrgeitzig, jetzt Geldbegierig, jetzt scherzhaft, jetzt finster, und was

noch

noch mehr ist, heut ein Liebhaber der Tugend, morgen ein Liebling des Lasters, heut treu gegen Gott, morgen ein Rebell.

Und woher solche Ungleichheit unter denen Menschen, und eine solche Gleichförmigkeit unter denen Thieren? Verhängniß, Clima, Temperamenten, Kräften, Genien, Gegenstände, Umstände sind lauter Dinge, die dieses nicht bewirken, denn man findet sie alle bey denen Thieren, wie bey denen Menschen; und wer kann es begreifen, wie die nämliche Ursachen, so einförmige Wirkungen in denen Thieren, und so widerstreitende in denen Menschen hervorbringen können? Es ist also nöthig, daß wir einen anderen Grundstoff aufsuchen, nämlich die unmittelbare Ursachen deren in dem Menschen freyen, und in denen Thieren nothwendigen Werken. So ist es, die gleichförmigkeit deren Thieren ist ein sichtbarer Beweis ihrer Unvernunft und Nothwendigkeit; die Verschiedenheit der Menschen aber ist ein sichtbarer Beweis ihrer Vernunft und ihrer Freyheit. Da wir nun die Wirkungen und auch die Ursachen derselben untersuchet haben, so sollten wir nun zur Untersuchung der Substanz und Wesenheit vorschreiten. Aber einige wunderliche Einwürfe machen uns einen kleinen, und, ich hoffe, nicht unangenehmen Verschub.

Neunte Betrachtung

über die Einwürfe wider die vorhergehende Lehren.

Die wichtigste Einwürfe können meinem Dünken nach von dreyen Dingen hergenommen werden, nämlich von der Beschaffenheit der Natur, von der Abhängigkeit von dem Körper, und von der Vielfältigkeit des menschlichen Geschlechts. Die Natur, sagen die feineste Naturforscher, handelt in der Erzeugung ihrer Geschöpfe nicht Sprungweiß, sondern sie steiget von Gattungen zu Gattungen, von Geschlechtern zu Geschlechtern, und zwar mit so geringen Graden, daß man kaum eine Gattung von ihrer nächsten Gattung unterscheiden kann; also zwar, daß der höchste Grad von der unteren Gattung an den letzten Grad der oberen Gattung anstosset, und mit demselben schier eines ist. Kaum unterscheidet man diese Pflanze von jener Pflanze, dieses Insect von jenem Insect, die höchste Stufe der Mineralien von der niederesten Stufe deren Kräutern oder Pflanzen; die höchste Stufe deren Pflanzen, von der letzten Stufe deren Thieren. Warum soll man nicht auch das nämliche von denen Thieren in Ansehung des Menschen sagen kön-

können? Wirklich gleichet der Affe, die Syrene, das Meerkalb an der Gestalt und Bildung dem Menschen sehr vieles. Noch mehr gleichet dem Menschen der Oran-Otang, den man in Congo findet, und man hält ihn für ein Mittelding zwischen dem Menschen und dem Pavian.*) In denen Wäldern von Mayomba in dem Königreich Loango sind die Pongos und die Enjokos dem Menschen so gleich, daß man sie nur an deme unterscheidet, daß die zweyte viel kleiner, die erste aber viel größer und dicker, aber mit Füßen ohne Waden sind. Und die Geschichte deren Reisenden erzählen uns, daß die Beggos Mandrills dem Menschen am gleichesten seyn. Giebt es nun solche Grade der Gleichheit der Körper, warum nicht auch der Seelen und ihrer Kräfte? Nicht zwar eine so große Vernunft in denen Thieren, als in dem Menschen, aber doch eine Vernunft, nicht so viele Freyheit, aber doch Freyheit.

Ich antworte, dieses sind eitele Muthmassungen, vergebliche Folgerungen. Denn fürs erste, wer hat die Natur so genau und innerest eingesehen, und durchforschet, daß er die Grade und die Schritte derselben ausmessen kann? Ja, wenn wir die Vernunft zu Rathe ziehen wollen, so groß auch immer die Aenlichkeit der äußeren Ge-

*) *V. Il Battel, il Purchas, il Dapper.*

Gestalt seyn mag, so müssen wir in denen inneren Eigenschaften und Kräften deren Dinge einen Sprung der Natur annehmen: von dem nicht Belebetseyn, zu dem Belebetseyn, von dem nicht Empfindunghaben, zu dem Empfindunghaben gehöret ein starker Sprung der Natur; warum nicht auch von dem nicht Freyseyn zu dem Freyseyn, von dem nicht Vernunfthaben zu dem Vernunfthaben. Diese Sprünge erkennet der Herr Buffon in seinem vierten Bande der Natursgeschichte, wenn er bekennet, daß zwischen dem Thiere und dem Menschen ein unendlicher Abstand, und eine ganz verschiedene Natur sey. Und hieran lassen auch die Zeither beygebrachte Beweise nicht zweifeln. Zudem, so ist die größere Gleichheit der Körper kein Beweis der größeren Gleichheit der Seelen. Die Seekälber sind unter denen Thieren die geistreicheste nicht. Weder die Syrenen, wenn sie mehr als dichterische Einfälle sind; und die Affen sind mehr Pickelhäringe, als wahre Nachahmer deren Menschen. Die übrige, wenn sie also sind, wie sie uns vorgemahlet werden, sind sie Menschen oder Thiere? Wir wollen es hernach hören.

Unter denen Menschen selbst, sagt ein anderer, ist zwischen diesem und jenem Menschen ein größerer Unterschied, als zwischen diesem Menschen und jenem Thiere; dies bekennet Plutarchus, und auch Montagne. *) Eine starke Probe, daß

*) *Essais L. I. C. 42.*

daß die Thiere ihrer Natur nach, dem Menschen sehr gleich müssen seyn, oder, daß die Menschen ihrer Natur nach sehr unterschieden müssen seyn. Es ist aber die allgemeine Meynung, daß alle Menschen die nämliche Natur haben, und daß ihre ganze Verschiedenheit von denen Körpern herkomme, d. i. von denen flüßigen und festen Theilen, nach dem nämlich diese mehr oder weniger zu denen Verrichtungen des Körpers oder des Verstandes geschickt sind. Also sind die Körper schuld daran, daß ein Mensch empfindlicher sey, als der andere, daß dieser ein feineres Ohr, ein schärferes Aug, ein stärkeres Gedächtniß, einen unerschrockeneren Muth, einen schnelleren und eindringerenden Verstand habe, als der andere. Hier haben wir den zweyten Einwurf, den unsere Gegner von der Abhängigkeit des Körpers hernehmen, dessen Stärke in dem bestehet: der ganze Unterschied zwischen dem Menschen und dem Menschen kömmt von denen Körpern her, also kömmt auch der ganze Unterschied, der zwischen dem Menschen und dem Thiere bemerket wird, von denen Körpern her.

Hierauf antworte ich erstens, daß ich sehr viele Ursache habe, mich über das eitele Geschwätz zu beklagen. Von welcher Zeit an ist es zur Mode geworden, daß, wenn man zwischen zwoen Gattungen eine Vergleichung will anstellen, man von einer Gattung das Beste will nehmen, und selbes dem Schlimsten von der anderen Gattung

tung will an die Seite setzen? Also kann man zeigen, daß der Esel stärker sey, als der Löw, wenn man einen jungen und gesunden Esel einem alten kranken Löwen an die Seite setzet. So kann man auch zeigen, daß der Esel klüger sey, als der Socrates, wenn man einen erwachsenen Esel mit dem Socrates als noch Kinde in der Wiege, oder einen wachenden Esel mit dem schlafenden Socrates in eine Vergleichung setzet. Denn sind nicht die Werke des Esels in diesem Stande viel besser, als die Handlungen des Socrates in dem angeführten Stande? Aber dieses ist keine Dialectik der Vernunft, sondern eine Brille des Aberwitzes. Mein Herr, wenn sie Verstand und Billigkeit besitzen, so vergleichen sie das Beste mit dem Besten in seiner Gattung, den klügesten Elephanten mit dem Socrates, den geschicktesten Biber mit dem Burnarota, die beste mathematische Biene mit dem Newton, ihre Regierungsform mit jener des Augustus, die Republick der Ameisen mit jener deren Römern, und alsdenn schließen sie, wenn sie Lust haben, daß die Natur deren Menschen und deren Thieren die nämliche sey.

Es bleibt aber dennoch wahr, werden sie sagen, daß der Newton von einem dummen Lappländer weit mehr unterschieden sey, als ein dummer Lappländer von einem Affen; und der ganze Unterschied kömmt von denen Körpern. Ich antworte demnach anderst, und läugne den einen, wie

den

den anderen Satz: es ist falsch, daß alle Verschiedenheit zwischen Menschen und Menschen von denen Körpern herkomme, denn den mehresten und vielleicht hauptsächlichsten Theil macht die Erziehung und der Unterricht aus. Ein wohl erzogener Mensch, sagt Plato, *) pflegt der sanftmüthigste zu seyn, ein ungezogener wird wilder, als die Thiere. Das nämliche kann man von einem aufgeweckten und verfeinerten Verstande sagen. Vielleicht würde selbst Newton ein Lappländer geworden seyn, wenn er in Lappland wäre erzogen worden.

Auch ist es falsch, daß Newton mehr von einem Lappländer, als ein Lappländer von einem Affen unterschieden sey. Denn der Lappländer, so dumm er ist, so ist er doch einer Uberlegung und einer Idee fähig, er ist auch fähig, diese Idee durch Geberden und Zeichen, und durch gelenke Töne auszudrücken, folglich ist er auch einer wahren und eigentlichen Sprache fähig; er ist fähig eine Kunst zu erlernen, und selbe auszuüben, er ist auch fähig, setzt der belobte Herr Buffon hinzu, jedes, auch das geistreicheste Thier zu regieren und zu beherrschen; endlich ist er auch fähig, Gott zu erkennen, mithin ist er auch fähig der Religion, deren Sitten; lauter Dinge, deren weder der Affe, noch jedes an-

*) *L. VI. Leg.*

andere Thier, jemal ist fähig gefunden worden. Es ist also zwischen dem Lappländer und zwischen dem Thiere ein wesentlicher, und so großer Unterschied, als zwischen dem Vernünftigseyn und nicht Vernünftigseyn. Was ist aber zwischen dem Newton und dem Lappländer für ein Unterschied? Der nämliche, den man das mehrere oder mindere in der nämlichen Gattung nennet. Newton überleget mehr, hat mehrere und erhabenere Ideen, er redet erhabener und richtiger, und, mit einem Worte alles zu sagen, er schliesset gründlicher, aber der Lappländer schließet doch auch. Wer also einen größeren Unterschied zwischen dem Menschen und dem Menschen, als zwischen dem Menschen und dem Thiere behauptet, schließet entweder gar nicht, oder er schliesset wie ein Lappländer. Und die zwey obengenannte Herrn Philosophen, die dieses gesagt haben, haben es entweder im Scherze gesagt, oder sie haben es gerathe wohl hingesagt, und haben mehr auf den Schein, als auf die Wahrheit Achtung gegeben.

Wenn mir aber einer sagen wollte, daß es Menschen gebe, die aus Mangel des Körpers ganz unvernünftig, und keiner einzigen vernünftigen Handlung fähig seyn, und daß man folglich die Unfähigkeit deren Thieren blos ihren Körpern zuschreiben müßte, so würde ich ihm antworten, daß diese Menschen Abentheuer seyn, die aus der Art geschlagen, und weder nach der Re-

gel

gel noch nach der Absicht der Natur gebauet seyn. Wo sind aber diese Menschen, die aller Ueberlegung und aller Ideen unfähig seyn sollen? Von denen Thieren, und zwar von allen wissen wir dieses. Ich frage abermal, mit was Recht will man denen Thieren eine Kraft zueignen, von welcher wir in Ewigkeit keine Wirkung in ihnen wahrnehmen? Oder mit welchem Grunde will man die Natur zu einer Ausspenderinn jener Kraft machen, die aus Anordnung der nämlichen Natur soll ewig müßig und unnütz seyn? Der gesunde Verstand, ich will nicht sagen, der Geist eines Philosophen widerspricht solchen Träumereyen. Wenn wir dieses einmal wollen gelten lassen, welches Mährgen wird uns mehr zu widerlegen erlaubet seyn?

Wenigst, wird der schöne Geist sagen, müssen so verschiedene Naturen und Wesenheiten der Menschen seyn, als ihre Kräften und Handlungen verschieden sind. Und dieses ist der dritte Einwurf, der von der Vielfältigkeit des menschlichen Geschlechts hergenommen ist. Ein Einwurf, der zur Mode geworden ist; aber ein solcher, daß ich mich von selben mit zweyen Worten könnte loswickeln, ich därfte nur sagen, daß ich nur von denen oben beschriebenen Menschen rede, die mit Vernunft und mit Freyheit, wie wir, begabet sind. Wenn es Menschen giebt, die von einer anderen Natur, als der unsrigen sind, sie seyn in dieser oder in einer anderen Welt,

was gehen mich diese an: meine Entschuldigung ist bereit, ich kenne diese Leute nicht. Welche Seltsamkeit ist dieses, daß man mir das klare Wasser will trübe machen, und unter bekannte Dinge will unbekannte mischen? Doch auch in diesem wollen wir der Grille nachgeben, und einer Schwierigkeit vorkommen, die uns an einem anderen Orte würde verdrüßig fallen.

Wir wollen also unsere Gedanken hinwallen lassen, wo uns der schöne Geist hinführen wird. Welches lustige Schauspiel! so viele neue Gattungen deren Menschen, als Landschaften der Welt sind. Die Lappländer sind klein, mittelmäßiger Statur, die Tartarn, die Patagonen die größte, die, wenn man denen neuen Entdeckungen der Engelländer trauen darf, an der Statur die Riesen des Plinius, *) die neun und mehrere Schuhe hoch sind, übersteigen. Die Menschen sind in Circassien weiß, in Campaja Aschgrau, olivenfärbig in Chili, gelb in Bengala, roth in Brasilien, braun in Oethiopien, schwarz, häßlich, übelriechend auf der Insel Caffri, schwärz, schön ohne Geruch in Senegal, in Soffola und in Mozambica. Die Samojaden haben dicke, die in Aracan haben platte, und andere an anderen Orten länglichte Köpfe: die in China haben kleine Augen, breitgedruckte Nasen, die in

Laos

*) L. VII. Hist. Nat. C. 16.

Laos haben die längste Ohren, die in Siam haben dicke, die in Mandanar haben dünne Lefzen: die in Siam haben schwarze Zähne, die in Nigrizia schnee-weiße, die in der Tartarey breite Mäuler, die in Tunquin lange Haare, die in Mohrenland kurze, wollichte und gekreußte, die in Mogel wenig Bart, die in der Provinz Yeco in Japonien den ganzen Leib mit Haaren, wie Pelze überzogen: die in Calicut so dicke Beine, wie anderstwo die Bäuche. In Dacan sind die Knaben fruchtbar im zehenden Jahre, und die Mägdgen gebähren in dem achten: die in denen Mariannischen Inseln so dumm, so ungeschickt, daß sie vor der Ankunft des Magellanus nicht einmal den Gebrauch des Feuers wußten, wie jene Pavianen, deren Plutarchus gedenket. *) In dem neuen Guinea sind viele so dumm, daß sie nicht drey zählen können. Die an denen Küsten von Neuholland sollen denen vierfüßigen Thieren an der Dummheit nichts nachgeben. Wenn würde ich fertig werden, wenn ich alle die Seltenheiten, die der Herr Buffon in dem sechsten Bande seiner Natursgeschichte vorzeichnet, und viele andere, welche die neuere und ältere Reisebeschreiber erzählen, anführen wollte?

Hier wollen wir stehen bleiben: Himmel! welche Fabeln finden wir mit der Wahrheit vermischet!

*) *L. Aqua an ignis sit utilior.*

mischet! die mehreste Reisende waren nichts weniger, als Philosophen; sie waren Betrüger oder Träumer, Liebhaber der Abentheuer, leichtgläubig, wie die Mährgenkrämerinnen; sie haben erzählet, was sie gehöret haben, oder was sie träumeten, oder was sie glaubten, gesehen zu haben. Zum Beyspiele: die Kriticker haben denen Schwänzen, vier oder fünf Daumen lang, die, wie uns einige wollen weiß machen, die Inwohner von Manila und von Mindorus tragen, und deren Schwänzen, die jene von Formosa ein und zu einem halben Schuhe lang mit rothen Haaren, wie jene deren Ochsen, überwachsen tragen, haben die Kriticker einen Ort in denen Erzehlungen des spöttlenden Lucians eingeräumet, daß es Menschen mit einem Fuße gebe.

Ueber dieses ist nichts gemeiner, sagt der geschickte Herr Buffon, als daß man einem ganzen Volke das Abentheuerliche zuschreibe, was man von ohngefähr an einem einzigen Krippel auf denen Reisen wahrnimmt. Wehe unserem Vaterland, wenn ein Mindoreser mit einer solchen Kritick es ausspehen sollte, wenn er einen schielenden in Cremona, einen höckerigten in Lodi, einen schiefen in Mayland, einen Lendenlahmen oder Stollfuß in Genua erblicken, und so gleich in sein Tagebuch eintragen sollte: die Cremoneser sind schieler, die von Lodi sind bucklicht, die Mayländer haben krumme Beine, die Genueser gehen auf dreyen Füßen. In Wahr-

heit

heit Erzählungen, die eines vierfüßigen Geschichtschreibers würdig sind. Will man erst an einzelen Personen wahrnehmen, welche Farbe, welche Bildung, welche Caricaturen, Gesichtszüge, und andere Mißgeburten sie vorstellen, Himmel! wenn man von selben einem ganzen Volke diese Bildung will zuschreiben, welche Verschiedenheit der Menschen kann man in einem einzigen Landstriche angeben! oder begegnet einem nicht in einer jeden Volkreichen Stadt eine Menge solcher seltenen Creaturen? Die Art zu leben, die körperliche Uebungen, und noch mehr, die wunderbareste Krankheiten, welche seltene und abentheuerliche Figuren gebähren sie nicht? Jeder hat in seinem Vaterlande Beyspiele genug, daß er nicht nöthig hat, selbe in denen Enden der Welt aufzusuchen.

Aber es ist noch keinem Philosophen beygefallen, aus der Verschiedenheit, die man an einzelen Personen wahrnimmt, eine Verschiedenheit des menschlichen Geschlechtes zu folgeren; und es würde eine Thorheit seyn, dergleichen zu folgeren, da man täglich sieht, daß aus weißen Aeltern braune Kinder, aus geraden Aeltern lahme Kinder, aus kleinen Aeltern Riesenmäßige Kinder, und aus Riesen Zwerge gebohren werden: wer will aber aus solchen Verschiedenheiten eine verschiedene Gattung der Menschen und Völker folgeren?

Es ist wahr, zu einer allgemeinen Verschiedenheit werden allgemeine Ursachen erforderet. Wie aber, können denn solche allgemeine Ursa-

chen nicht seyn, ohne daß man die Geschlechter deren Geschöpfen vervielfältige? Das Clima allein, wie viele Gewalt hat es nicht über die Körper, wie wir schon gesagt haben? Man halte einmal Spanien gegen Deutschland, Sardinien gegen Engelland. Nicht nur allein die Menschen, sondern auch die Hunde, die Rinder, die Pferde nehmen Theil an dem besonderen Himmelstriche. Was soll man erst von denen Clima sagen, die entweder durch übermäßige Kälte die Säfte zusammen ziehen, oder durch übermäßige Hitze selbe ausdehnen, auströcknen oder gar verbrennen? Und dies um so mehr, wenn es Völker sind, die beständig unter dem freyen Himmel leben, und die mit keinen anderen Kleidern, als mit ihrer Haute bedecket, und aller Ungestümme der Luft ausgesetzt sind. Wir dürfen auch die andere allgemeine Ursache nicht übergehen, die ebenmässig von dem Clima herkömmt, nämlich die Verschiedenheit, deren Speisen, und des Trankes, die nicht nur fähig sind, die Säfte, sondern auch die feste Theile deren Körpern zu veränderen.

Der Herr Buffon giebt uns eine Probe, die er von deme nimmt, daß er unsere halbe Erdkugel mit dem ihr entgegen gesetzten Hemispherio zusammen hält. In America, sagt er, giebt es mindere Verschiedenheit deren Völkern, weil sie kein so verschiedenes Clima haben. Dort giebt es nicht so viele Schwarzen, nicht so viele Zwerge, nicht so dicke Beine..... Denn, wenn gleich

selber

selber Welttheil durch alle Zonen sich erstrecket, so sind doch selbe Länder nicht so außerordentlicher Kälte, nicht so außerordentlicher Hitze ausgesetzet, und zwar aus Ursache des häufigen Meers, deren vielen Seen, deren Flüssen, deren Wäldern und deren Bergen, und selbst des platten Landes, welches sich unvermerkter Weiß an vielen Orten über die Lage des Meeres sich erhöhet. Ganz anderst verhält es sich in Africa, in Asien, und in Europa, dort sind viele Landstriche von einem ewigen Eiße träge geworden, dort von einer rasenden Hitze verbrennet. Und wenn gleich ein anderer neuerer Naturforscher, und vielleicht mit Rechtem, wie ich es einsehe, dem Herrn Buffon hierinfalls widerspricht, so viel es nämlich die Allgemeinheit des Unterschiedes angeht, so können wir doch nicht läugnen, daß unter dem hitzigen Erdgürtel bis auch unter der Linien *) der Himmel in einigen Theilen von America der mäßigste sey, und keinesweges über die menschliche Körper, wie in Africa tyrannisire. Große Veränderungen ganzer Völkerschaften geschehen nur in dem Laufe vieler Jahre hunderten, wo sich ganze Geschlechter in schlimmere und vielleicht auch in bessere Arten verwandeln, dieses bezeugen die Europäer wenn sie in Africa, und die Africaner wenn sie in Europa überpflanzet werden. Diese ziehen nur nach und nach ihre

*) *Zona torrida Linia.*

natürliche Schwärze aus, und jene nehmen sie nur nach und nach an.

Was soll ich von denen närrischen Gewohnheiten deren Barbaren sagen, die ihr ganzes Studium dahin verwenden, die Werke der Natur zu verstellen und umzugestallten. Andere drucken ihren Kindern die Köpfe breit, andere ziehen sie in die Länge, andere drehen sie in die Runde; andere drücken die Nase ihrer Kinder platt, andere spitzen sie zu, wie auch die Stirne und den Kinn; andere rupfen sich alle Haare aus, andere ziehen ihre Augbraune zusammen, andere dehnen den Mund aus, andere schwärzen ihre Zähne und ihre Haut, andere ziehen die Ohren in die Länge; und alle scheinen es besser verstehen zu wollen, als ihre Mutter die Natur, und eine weit vollkommenere Idee von der Schönheit, als selbe zu besitzen. Wir lachen über ihre, und sie lachen über unsere Moden. Denn auch in dem Reiche der Barbarey wird die Mode gebohren, und herrschet über die Menschen. Aber bemerket nicht der schöne Geist in der Ausschweifung selbst einen lebendigen Strahlen der erfinderischen Vernunft und jener Freyheit, von welcher wir bewiesen haben, daß sie denen Menschen, wie wir sind, so eigen sey?

Aber man wirft uns besonders die Dummheit der Völker von Guinea, die Unverschämtheit der Inwohner von Caffri, und die Zügellosigkeit

keit der Tartaren vor, die weder Religion, weder der Ehrbarkeit kennen; alle sind der viehischen Wohllust, alle dem Raube ergeben. Ich beweine die erste, ich schäme mich der anderen. Aber wie? wollen wir sie deßwegen aus der Zahle der Menschen auslöschen? Veränderet deßwegen einer das menschliche Geschlecht, weil er weniger geistreich oder minder gesittet ist? Werden doch in Frankreich, Italien und Deutschland Eulen gebohren, die keinen Gran Verstandes mehr haben, als jene in Guinea; und wollte Gott, daß unter uns keine Abentheuer der Ungezogenheit lebeten, die weit schlimmer sind, als jene, so die Insel Caffri und die Tartarey in ihrem Schoose nähret. Dergleichen Leute haben leider Lehren ausgestreuet, die ihrer viehischen Barbarey würdig sind, und viele würden sich zu selben bequemen, wenn sie nicht die Furcht der strafenden Gerechtigkeit zurück hielte; und Gott gebe, daß sie selbe lang zurück halte. Ob wir aber Menschen ohne Religion mehr in denen Wäldern als in denen Städten finden werden, weiß ich nicht zu sagen. Die Erfahrniß hat mich gelehret, denen nicht zu glauben, die denen wilden die Religion absprechen, sie berichten uns dieses entweder aus Unerfahrenheit, oder aus Bosheit. Und wenn man auch alles dieses viehische Betragen für wahr wollte gelten lassen, so würde noch immer die Frage übrig bleiben, ob es eine Wirkung der Natur, oder ob die Bosheit zu einer Natur geworden sey?

Gewisse Europäer, so die neue Welt entdecket haben, da sie Völker von so unbekannten Sitten und Gebräuchen fanden, fielen auf die Gedanken, daß sie von einer ganz anderen Natur, als die unserige, wären. Und, großer Gott! welche Grausamkeit haben sie gegen selbe ausgeübet, und mit welchem eisernen Scepter haben sie selbe beherrschet! aber ihre Gedanken waren entweder Geburten der Unwissenheit oder des Geitzes. Aber wie? sahen sie denn nicht jene Völker unter sich eine Sprache führen, sich in Haufen versammeln, sich bewaffnen, sich in Schlachtordnung stellen, Hauptläuten und Anführern gehorsamen, der Kriegsliste sich bedienen, und nach Erfordernisse deren Umständen und Bedürfnissen ihre gefassete Rathschläge änderen? Lauter offenbare Zeichen der Ueberlegung, des Fleißes, und folglich auch der Menschheit. Die Eroberer giengen unmenschlich mit ihnen um, aber sie fanden Ursache, ihre Unmenschlichkeit zu bereuen, da sie sahen, daß jene, die sie für Thiere hielten, nicht nur zu Menschen, sondern zu Tapferen, klugen und tugendhaften Männern würden, nachdeme sie die christliche Religion annahmen; und diese wunderbare Verwandlung geschahe mit einer unglaublichen Geschwindigkeit.

Kaum wird man eine Landschaft antreffen, die nicht cultiviret sey, Numidien, Schweden und Moscau waren ehemals so beschaffen, wie man noch einige Erdstriche in der neuen Welt

antrifft; nachdem sie aber cultiviret worden, welche Länder sind sie nicht geworden! welche große Seelen die Masiniſſa, die Jugurta, die Gustaven, die Carls, die Peters haben sie hervorgebracht, mit welchem Rufe haben ihre Nahmen die Welt angefüllet! und hat nicht die wilde Tartarey die Eroberer von Mogel und von China erzeuget? Nun ist die Ordnung an denen schönen Geistern, uns die in denen Republicken deren Biber, deren Ameisen erfolgte Veränderungen zu erzählen, und dem Publico die Helden der Pavianen und Enjokos bekannt zu machen, wenn sie nicht zu ihrer Zahle wollen gerechnet werden.

Aber Bewundere doch der geehrteste Leser, wie weit bey einigen die Paßion gehe, das menschliche Geschlecht zu beschimpfen. Wenn man sie fraget, wie doch die Menschen in Ameria seyn erzeuget worden, so geben sie zur Antwort, wie die Pflanzen. Aber nicht einmal die Schwämme, sagen die Naturforscher, werden ohne Saamen gezeuget. Ich will es noch erleben, daß sie vorgeben, die Menschen würden wie die Erdschocken, oder, zu noch größerer Verachtung, aus der peripatetischen Faulnisse gebohren.

Andere leiten den Ursprung deß Menschen mit mehrerer Philosophie, wer errathet es, woher? Von jenen Fischen, die man Seekälber nennet, nicht zwar durch den Weeg der Erzeugung, sondern durch die Verwandelung. Höret die neue Metamorphosis! diese Fische kamen an die Ufer

und

und Küsten von Lappland, ihr neuer Aufenthalt bezauberte sie, anfänglich wurden sie Amphibien, jetzt lebten sie auf der Erde, jetzt in dem Wasser, hernach blieben sie beständig auf der Erde, und nahmen nach und nach die Gestalt an, die wir heut haben. Mich dünkt, die ganze Natur sey über diese Abentheuer erstaunet. Warum führen aber diese Philosophen den Ursprung des Menschen nicht von denen Satyren oder Pavianen her? Entfernet euch, muß ich, Männern und Weibern, Buben und Mägdgen zurufen, weit entfernet euch von denen Ufern des Meeres: es ist zu befürchten, daß, wenn ihr euch mit dem Wasser zu gemein machet, ihr wieder in Seekälber mögtet verwandelt werden. Und solche Mährgen muß man noch in einem so erleuchten Seculo hören?

Es ist noch eine ernsthaftere, wenn gleich allhier nicht so nothwendige Frage noch übrig, ob nämlich alle die Menschen einen und den nämlichen Ursprung haben. Die älteste Geschichte der Welt sagt ja, es scheinet aber, die Vernunft wispreche es, die wir doch jetzo zu unserer Führerinn gewählet haben. Wir wollen ihr aufmerken. Die Schwierigkeit erhebet sich über die neue Welt, oder über die Antipoden oder Gegenfüßler, die kaum vor drey hundert Jahren von dem großen Columbus sind entdecket worden. Wie sollen diese mit uns von dem nämlichen Vater abstammen, wenn sie niemal mit uns die mindeste Gemei-

meinschaft haben, und uns nicht einmal dem Nahmen nach bekannt waren? Ja vor ihrer Entdeckung sind sie von vielen für unmöglich, *) von anderen für gedichtet gehalten worden, weil sie selbe nicht begreifen konnten.

Aber ich sage, dieses war nicht die allgemeine Meynung; Plato, **) wie die Gelehrten wissen, redet an vielen Orten von der Insul Atlantis, die größer als Lybien zusamt dem Asien war, und über die Säulen Herculis hinaus lage: sind seine eigene Worte, und er erzählete es auf Treue und Glauben deren ältesten Denkmälern, die von denen Aegyptischen Priestern, denen Weisen der Nation aufbewahret wurden. Diese Nachrichten von der Insul Atlantis, mit welcher anderen Insul können sie zusammen geräumet werden, wenn es nicht America ist? Weder stehen uns die mit der Platonischen Erzählung vermischte Fabeln in dem Weege; denn sind nicht auch die heutige Americanische Nachrichten mit Fabeln untermischet? Man setze noch die Erzählung des Diodorus Siculus hinzu, der in dem fünften Buche seiner Bibliotheck uns berichtet, daß eine Phönicische Flotte, die an denen Küsten von Africa kreuzete, von einem anhaltenden Sturm an eine ungeheure weit entfernte Insul sey angetrieben worden.

Man

---

*) *Lact. L. III. Inſſ. C. 24.*
**) *V. Timæum, Criziam ſive Atlanticum.*

Man kann den Pausanias noch hinzufügen, der in denen Attischen Erzählungen meldet, daß er von dem Euphemus von Caria gehöret habe, wie er von einem heftigsten Sturm bis an das Ende des Oceans an die Insuln Satirides sey verschlagen worden, welche der gelehrte Lafitan in dem ersten Bande von denen Sitten deren wilden Americanern für die Antillische Insuln hält, wo Columbus hat angelendet. Wie? soll nicht Columbus selbst, da er auf die Entdeckung dieses Welttheiles ist ausgelaufen, einige Nachrichten davon gehabt haben? Jeder weiß, daß dieser große Mann eine so wichtige Unternehmung nicht auf gerathe wohl habe wagen können.

Alle Gemeinschaft mit America läugnen, verräth einen Leichtsinn oder eine geringe Belesenheit. Weiß denn jener, der selbe läugnet, die älteste Wanderungen der Völker, die älteste Schiffarten, und die wunderbare Begebenheiten der Schiffenden? Weiß er alle die Veränderungen, die sich auf unser Erd- und Wasserkugel eräugnet haben? Wie viele Erdstriche sich aneinander gehangen haben, oder von einander getrennt, und wie viele von dem Meere verschlungen worden? Wie viele neue aus dem Meere empor gestiegen sind, wie die auf der Erde gefundene Meergeschöpfe, und die in dem Meere angetroffene Erdgeschöpfe beweisen? *) Oder weiß

*) *Vallisnieri dei Corpi Marini Buffon Hist. Nat. T. 1. 2.*

weiß er wenigst die Beschaffenheit der heutigen Welt? Welches eigentlich die Grenze der Erde und des Meeres sind? Wie weit das feste Land von einem anderen, und eine Insul von der anderen entfernet sey?

Wohlan! unser Occident soll gegenwärtig von America durch eine unermessene Strecke entfernet seyn, das Meer soll nach America einer so furchtsamen, einer so unerfahrnen, und an Seeinstrumenten so entblöseten Schiffkunst, wie die alte war, völlig unschiffbar seyn; wenn wir jedoch unsere heutige Schiffkunst nicht vielmehr durch unsere Unwissenheit des Alterthums verschlimmeret haben. Aber wer weiß, ob diese Entlegenheit immer die nämliche war? Die alte Insul Atlantis zeiget sich unserem Europa noch nahe genug; Plato glaubt, sie sey durch Erdbeben versunken, und hierdurch ist sie vielleicht von uns so weit entfernet worden, oder besser zu sagen, ein Theit von selber ist versunken, und sie also von uns entfernet worden.

Aber was wird es alsdenn seyn, wenn wir America von unserem Orient oder von dem Orientalischen Septentrio betrachten? Unsere heutige Cosmographie zeiget uns nur eine mittelmäßige Entfernung von Grönland, von Capo-Nord, und noch eine geringere von Kamtschiatka an.

So es denn nun eine unmögliche Sache seyn, daß ein Wagehals, den entweder ein kühner Vorwitz,

witz, oder der Haß des Volkes, oder die ungestümme See fortgerissen hat, in diesem Welttheile sich niedergelassen habe? Und was noch mehres ist: es ist bis diese Stunde unter denen Weltbeschreibern noch nicht ausgemacht, ob Californien eine Insul oder ein mit Asia und America verbundenes Land sey? Und gesetzt sie wäre mit diesen Welttheilen verbunden, oder nur durch einen kurzen Arm des Meeres von selben abgetheilet, wie? wäre nicht die Gemeinschaft mit America, also zu sagen, völlig eröffnet?

Wenigst scheinet es sehr wahrscheinlich, daß der erste Uebergang nach America von Asien her gewesen sey, und daß dieser Uebergang noch nicht sehr alt müsse seyn. Denn die Menschen pflegen ihr Vaterland nicht so leicht zu verwechseln, es wäre denn, daß Mangel und Bedürfniß, die aus einer allzu großen Vermehrung zu entstehen pflegen, sie hierzu antriebe. Dieses ist die Epoche der Wanderung der Völker: zu erst lassen sie sich in denen benachbarten und leicht zu erreichenden Landschaften nieder; die Vermehrung veranlasset sie alsdenn, auch in die entfernte und nur mit Beschwernisse zu erreichende Länder vorzutringen. Es scheinet also, daß die Menschen sich anfänglich in Asia, hernach in dem Orientalischen Africa, und hierauf in unserem Europa sich fortgepflanzet haben; da aber die Zahl deren Menschen in denen Septentrionalischen Theilen von Asia übermäßig hatte zugenommen, und da sie in die mittägi-

tägige Theile nicht vordringen konnten, wo ihnen streitbare Völker den Weeg versperreten, wendeten sie sich gegen die mitternächtige Theile und kamen nach America, und weil sie dieselbe Länder fanden, verließen sie die kalte mitternächtige Theile, und trangen gegen die angenehmere Theile von Mexico und Peru vor. Diese Wanderung ist der Natur sehr gemäß, die immer, so viel sie kann, das Bessere sucht. Auch ist es der Natur gemäß, daß die Cultivirung eines Landes der Mäßigung des Clima und dem Alterthum des Volkes angemessen sey; doch können wir auch nicht läugnen, daß zu Zeiten bey solchen merklichen Veränderungen und Auswanderungen der Völker die natürliche Ordnungen verkehret werden. Wirklich lesen wir, daß die Chaldäer ehender als die Aegyptier und Phönicier, und die Aegyptier und Phönicier ehender als die Griechen seyen cultiviret und gesittet worden. In einem neuangebauten Lande siehet man zu erst auf die Nothwendigkeit, hernach auf den Nutzen, und endlich auf das Gemächliche und Ergötzende. Zudeme bestehen gemeiniglich die Colonien aus einer kühnen, noch unerfahrnen und rohen Jugend. Wenn nun das Land, so sie besetzen, groß und weitschichtig ist, so ist es auch folglich nicht sonderbar bevölkeret.

Und eben die wenige Bevölkerung und das rohe und rauhe Wesen der Americaner, sagt der Herr Buffon, sind deutliche Merkmaale eines

noch neuen Volkes. Und gesetzt auch, daß die angebohrne Grausamkeit, und die Unmenschlichkeit der Europäer eine außerordentliche Niederlage unter diesen Völkern gestiftet habe, so kann ich doch immer fragen, was für ein Verhältniß finden wir zwischen unseren Volkreichesten Ländern, und zwischen denen ungeheueren Wüsteneyen von America? Es ist wahr, die von Mexico und Peru sind viel Volkreicher und gesitteter, aber eben dieses dienet zur Probe, wie ich schon gesagt habe, daß sie die älteste unter denen Americanern seyn; aber dennoch können wir sie nicht mit denen Völkern von Asia, Africa und Europa in eine Vergleichung setzen. Es sind zwar die Mexicaner und Peruaner in einem weit glückseligerem Clima; aber dennoch steigen die Geschichten der ersteren weit höher hinauf; und die letztere Zähleten bey der Ankunft der Europäer nicht mehr, als zwölf Könige, und beyde waren in Ansehen unserer sehr unwissend.

Nicht also, meine Herrn; die Verschiedenheit der Gestalten und die Verschiedenheit deren Genien erweisen keinesweges die Vielfältigkeit des menschlichen Geschlechts, indem diese Verschiedenheit blos von zufälligen Dingen und Ursachen abhängt; auch beweiset die Entfernung deren Länder keinen verschiedenen Ursprung ihrer Einwohner, weil keine völlige Abschneidung der Gemeinschaft unter selben kann erwiesen werden. Ja es ist vielmehr zu glauben, daß nur eine und

die

die nämliche Gattung aller Menschen sey, und daß wir nur einen und den nämlichen Ursprung haben; dieses überredet uns das Zeugniß der ältesten Weltgeschichten, dieses lehret uns die erleuchte Philosophie deren klügesten Weltweisen, dieses bezeuget uns endlich die Uebereinstimmung deren Lehren, deren Gedichten und deren Sitten, die uns der belobte Herr Lasitan erkläret. Dieses Band der Blutsfreundschaft aller und jeder Menschen unter sich, muß jedem, der ein Freund der Menschen ist, heilig, theuer und kostbar seyn. Nachdem wir nun die eingestreute Einwürfe aufgelöset, und aus dem Weege geräumet haben, so können wir aus denen vorhergehenden Vernunftsschlüssen die Folge ziehen, worinn eigentlich die Wesenheit der Seele deren Thieren, und deren Menschen bestehe.

Zehende Betrachtung

über

die Wesenheit der Seele deren Thieren.

Da wir dem Thiere das Leben, die Empfindungen, die Begriffe und die Begierden, die zur Seele gehörige Handlungen sind, haben zugegeben, so ist es uns nicht mehr erlaubet, ihnen eine Seele abzusprechen, als welche der nothwendige,

innere Grundstoff dieser Handlungen ist. Welches ist nun aber die Wesenheit dieser Seele? Wir kennen die Wesenheit deren Dingen nicht als aus ihren Kräften, und wir können die Kräfte nicht erkennen, als aus ihren fühlbaren Wirkungen. Es ist zwar wahr, daß die Wirkung nicht allzeit mit ihrem Grundstoffe vollkommen übereinstimme, weil der Grundstoff nicht allzeit nach seiner völligen Kraft und Stärke wirket. Aber es ist auch wahr, daß die gesunde Physick nimmermehr einen größeren Grundstoff oder eine größere Kraft voraus setze, als die Wirkungen selbsten sind, weil sonst die Voraussetzung ungegründet und willkührig wäre.

Nach dem ich dieses als unwidersprechlich vorausgesetzet habe, und mich nun einer fragen sollte: was für eine Seele haben die Thiere? So würde ich ihn dagegen fragen: was für Wirkungen und Werke haben die Thiere? Wir wollen hier die Pythagoristen aus dem Spiele lassen, deren seltsamer Einfall, denen Thieren die nämliche Seelen deren Menschen zuzueignen, keinen anderen Grund, als die Metemsichosie oder die Seelenwanderung hat. Und worauf gründet sich ihre Seelenwanderung? Auf Luft, d. i. auf eine leere alte Meynung und Einbildung, der zwar verschiedene Philosophen von großem Rufe sind beygetretten, die aber mit keinem einzigen Grunde unterstützet, wohl aber durch sehr gegründete Vernunftsschlüsse war widerleget worden, wie wir

noch

noch hören werden. Ein Mährgen, so sich auf das andere stützet, gehet mit selbem im Rauche auf. Es ist ein würdiger Gegenstand der poetischen Einbildung, aber unwürdig einer philosophischen Betrachtung.

Eben so wenig ist die andere Meynung einem philosophischen Geist erträglich, die dem Thiere, ohne die Seelenwanderung anzunehmen, eine Seele zueignet, die der menschlichen an der Vollkommenheit gleich wäre. Großer Gott! ist es denn möglich, daß es noch so unvernünftige Philosophen gebe, die die Grundstoffe in Menschen und Thieren wollen vollkommen gleich behaupten, da man ihnen in Menschen und Thieren Himmelweit unterschiedene Handlungen vor Augen geleget hat. Wenn aber noch einer so sehr in die Thiere sollte verliebet seyn, sey es, wir halten ihn unserer ferneren aufmerksamkeit unwürdig.

Meinem Dünken nach giebet es zwar Meynungen, die mit Rechtem philosophische können genennet werden; die eine ist alt, und gleichsam die fallende, der aber der Herr Buffon in unseren letzten Zeiten hat wieder aufgeholfen, und sie in ein neues Licht gesetzet, daß nämlich die Seele der Thiere eine pure materialische oder körperliche Substanz sey; die andere ist neu, und besonders von dem Herrn Marchese Scipio Maffei beleuchtet, und unter anderen von dem Herrn *Abbé Yvon* *)

*) *Encycl. Art. Ame des Bêtes p.* 348.

mit großer Stärke behauptet worden, daß nämlich die Seele der Thieren nicht Materie oder Körper, sondern ein Geist sey, der aber doch wesentlich von der Seele des Menschen unterschieden, und ihrer Substanz nach minder als diese sey. Unter diesen beyden Meynungen, die sich schnurgerad widersprechen, ist uns die Wahl gelassen. Wir wollen die Vernunft darüber zu Rathe ziehen.

Wenn man denen Thieren einen wahren und eigentlichen, wenn gleich unvollkommenen Vernunftsschluß einräumet, wie Herr Locke und andere thun, so sehe ich nicht mehr, wie man denenselben die Vernunft, wenn gleich eine unvollkommene, und folglich auch eine Seele, die nicht Körper oder Materie, sondern geistig oder ein Geist ist, absprechen könne; und dennoch werden wir bald sehen, daß eine denkende und vernünftig schließende Materie eine Chymäre sey; es ist aber der Vernunftschluß deren Thieren schon oben also zernichtet worden, daß ich nicht glauben kann, daß ihn jemand wieder aufzuwärmen sich sollte beyfallen lassen, wenigst nicht in der Absichte, auf selbem die vorgebliche Geistigkeit der Thierseele zu gründen. Wirklich hat der *Abbé Yvon*, wenn er gleich von dieser Geistigkeit berauschet scheinet, den Vernunftsschluß deren Thieren nicht einmal berühret, vielleicht, wie ich glaube, weil ihm derselbe ein viel zu lockerer, ich will sagen, ein pur lüftiger Grund geschienen hat.

Als

Als ein kluger und bescheidener Weltweiser schränket er sich nur auf jenes ein, was von niemand, als denen Cartesianern geläugnet wird: Er bekennet, daß die Seele deren Thieren, sich nur auf kleine Gegenstände erstrecke, daß sie keine andere als pur körperliche, und nur auf einen körperlichen Nutzen sich beziehende Ideen habe, ohne jemal die mindeste geistige und abstracte Idee und jene Känntnisse und Grundsätze merken zu lassen, auf welchen die Künste und Wissenschaften gebauet sind: Er gestehet es aufrichtig, daß eine solche thierische Seele keiner Ueberlegung (es sind seine eigene Worte) keines Vernunftsschlusses, keiner Wahle in dem mindesten fähig sey. Sie ist weder der Tugend, noch des Lasters, weder eines jeden anderen Fortganges fähig, jene ausgenommen, die durch Maschinenmässige Eindrücke und Angewohnheiten sind erzeuget worden. Sie weiß nichts von dem Verflossenen, noch Zukünftigen, u. s. w. Ich fühle ein besonderes Vergnügen, daß ich mit einem so geschickten Manne in der Idee von der Seele deren Thieren zusammen treffe, wie sollten wir denn nicht in dem Uebrigen überein kommen können?

Kurz, in dem Thiere nehmen wir nach der allgemeinen Lehre, das Leben, die Bewegung, die Begriffe, die Empfindungen, die sinnliche Begierden, und nicht mehres wahr. Dieses ist dem Herrn Yvon genug, die Seele deren Thieren also

zu bestimmen: sie ist eine unkörperliche, verständige Substanz, d. i. ein thätiges Wesen, so Empfindungen und nichts anderes als Empfindungen hat. Er setzt hinzu, die Seele der Thieren ist gleichsam die menschliche Seele in das Kleine gebracht, oder, sie ist der Seele des Menschen, in so weit diese empfindet, und Begriffe hat, gleich; aber weiter nicht. Er vergleichet ferner die Seele deren Thieren sehr artig einem kleinen Kinde, so mit seiner Hand oder Fuße gewisse Maschinen, die man die Hydraulische nennet, in Bewegung setzet, worauf jetzt harmonische, süße Töne, jetzt fürchterliches Getöse und Geräusche, jetzt lächlende schöne Gesichter der scherzenden Nymphen, jetzt drohende und finstere Larven deren bemoosten Tritonen sich hören und sehen lassen, wodurch das arme und unwissende Kind jetzt gereitzet, jetzt erschröcket wird. Kurz zu sagen, dieser scharfsichtige Philosoph erniedriget die Seele deren Thieren, so tief er kann, und dennoch hält er sie für also geistig, daß es ihm eine Thorheit scheint, anderst von ihr zu urtheilen.

Auch Strato sagte bey dem Plutarchus,*) daß man ohne Verstand nicht empfinden könne, und daß es die Seele sey, die siehet, die höret, und begreifet. Und Plutarchus selbst schei-

*) *An callidiora sint animalia terrestria &c.*

scheinet dieser Meynung in seinem Büchlein von dem Glücke beyzutretten. Und wirklich scheint die Materie deren Werken deren Thieren unfähig zu seyn; denn man bemerket in selber nichts als die Festigkeit, die Beweglichkeit, die Ausdehnung und die Figur. Wer wird aber sagen, daß das Leben fest, die Empfindung beweglich, der Begriff ausgedehnet, und die Begierde eine Figur oder Gestalt sey. Also ist das, was in dem Thiere lebt, empfindet, begreifet und begehret, keine Materie, folglich Geist.

Ich aber sage, soll es denn zwischen dem Geist und der Materie kein Mittelding geben? Ich gestehe es, es ist eine dunkele und sehr ungewisse Sache. Es ist ein Irrthum, schreyt der Herr Buffon, ein Irrthum, daß man alle körperliche Wirkungen der Natur der Materie und der Maschine zuschreiben will. Die Wirkungen der Electricität werden von verschiedenen Naturforschern nicht für Wirkungen der Maschine gehalten; die chymische Werke werden von vielen nicht für Maschinenmäßig angesehen. Die so verschiedene Wirkungen der heut zu Tage so berühmten Anziehungskraft des Newtons werden von vielen nicht für Wirkungen der Maschine gehalten; und wenn gleich einige derley Wirkungen einer puren Bestimmung zueignen, so sind doch andere, dieselbe gewissen Kräften und Eigenschaften der Materie zuschreiben. Was soll man von jenen sagen, die eine unendliche Zahl deren uns zwar

unbekannten aber doch in der Natur über und unter unserer Seele befindlichen Substanzen annehmen? Wer will demnach so delicat seyn, die materialische Seelen deren Thieren zu verwerfen, oder wer ist so erleucht, daß er ihre Unmöglichkeit einsehen könne?

Diese Meynung einer materialischen Seele hat sehr lang unter denen Weltweisen geherrschet, und wenn man es genau untersuchen will, so ist dieses noch immer die herrschende Meynung des Volkes, und der gelehrte und freydenkende Philosoph Buffon hat selber beygepflichtet. Und nicht ohne Gründe. In denen Thieren ist alles körperlich, und alles auf das körperliche und materialische eingeschränket. Die Empfindungen, die Begriffe, die Begierden sind körperlich, oder sie erstrecken sich nicht weiter als zu dem, was Körper und Materie ist. Wenn man demnach nach der gesunden Philosophie aus denen Wirkungen auf die Ursache und den Grundstoff schliessen kann, was kann man aus pur körperlichen Werken schließen, als daß die Seele deren Thieren pur körperlich und materialisch seyn müsse?

Weder hilft hier die Berufung auf die menschliche Seele, daß diese ein Geist, und doch alle diese Empfindungen habe und wirke; denn aus deme, daß die Seele empfindet, wird ihre Geistigkeit nicht erwiesen; so wenig als man aus ihrer lebenden Kraft zu wachsen ihre Empfindsamkeit erwei-

erweisen kann; als wenn sie zugleich *vegetativisch*, empfindsam und geistisch sey. Weder muß man sagen, daß die Empfindungen deren Thieren unzertheilet seyn, folglich auch ihre Seelen müßten unzertheilet, mithin pur geistisch seyn. Denn dieses heißt rathen und muthmaßen, nicht aber vernünftig schließen, denn zum höchsten wird dieser Vernunftschluß aus der Muthmaßung von unseren eigenen Handlungen abgenommen, weil man nämlich muthmaßet, die Werke deren Thieren seyn unseren Handlungen in allem gleich. Aber was weiß ich, und was wisset ihr von dieser Gleichheit zu sagen? Es ist also ein sehr ungewisser Beweiß.

Eine materialische Substanz, werdet ihr sagen, die lebt, die empfindet, die begreifet, die verlanget ist ein schwer zu verschluckender Brocken: dies weiß auch ich: ist aber die so berühmte Anziehungskraft verständlicher und begreiflicher? Wenn ein Locke, ein Newton anstatt des Aristoteles die Urheber dieser materialischen Seele wären, so würde der heutige philosophische Geschmack und Magen sie leichter verschlucken und verdauen können. Aber wie? meine Herren, ist denn ein thierischer Geist nicht ein wahrer Bulpanser, ein Hircocervus, halb Leinen, halb Schweinen? Ein Geist, der sich nimmermehr einen Fingerbreit über die Materie erheben kann, ein Geist der beständig in die Materie eingewickelt und begraben liegt! hernach frage ich: ist dieser Geist

ver=

vernünftig oder nicht? Ist er es nicht, welche Neuigkeit, ein Geist der nicht vernünftig ist; eine solche Neuigkeit, die weder dem Herrn Yon noch einem anderen, so viel mir bekannt ist, hat jemal beygehen können. Ist er aber vernünftig, noch eine außerordentlichere Neuigkeit; ein vernünftiger Geist, der nimmermehr einen Vernunftsschluß machen kann, der nicht einmal zu überlegen, der nicht einmal eine einzige wahre Idee auch von der einfachesten Sache z. B. von dem Brod zu bilden, und selbe zu dem ausgesprochenen Tone Brod standhaft, allzeit, allgemein und aus dem Triebe der Natur anzuwenden nicht fähig ist. Und diese dumme Seele nennet man Geist? um diese Ungereimtheit voll zu machen, so sollte man nur noch auch die *vegetativische* Seele zu einem Geist, und alle Pflanzen zu geistischen Geschöpfen machen, wie jene in der Hölle des Tante sind.

Messen wir nun einen Brocken mit dem anderen, so ist dieser letztere viel ungeheurer, als der erste, also, daß auch die Kehle des Poliphemus sich vor selben entsetzen würde; es wird demnach jener von der materialischen Seele weniger Schaden thun. Schauen sie hernach, meine Herren!.... Doch nein, es fällt mir ein anderer Rath bey, der uns für Verdruß und Schade wird sicher stellen, und uns zu einer völligen Einigkeit bringen. Und welches ist dieser Rath? Er ist dieser, ich und sie wollen unsere Unwissenheit von der Seele deren Thieren frey heraus bekennen, kein Wort

soll

soll uns mehr davon entfallen, da wir nun von der Seele des Menschen reden werden; es wäre denn, daß die schöne Geister, anstatt der angegebenen materialischen Seele was anzuhaben, selbe noch zu einem größeren Grade der Materie erhöhen wollten. Wir wollen mit ihnen sogleich von der Sache reden.

Eilfte Betrachtung

über

die Wesenheit der Seele des Menschen.

In Wahrheit eine seltsame Sache! dort Philosophen, die sich alle Mühe geben, die Seele deren Thieren zu einem Geist zu machen; hier Philosophen, die alles anwenden, um die Seele des Menschen zu einer Materie oder Körper zu machen. Ein Schauspiel, so des Gelächters des Democritus, wo nicht viel mehr deren Thränen des Heraclitus würdig ist; und ein sicheres Merkmaal unserer wenigen Känntniß dieser Dingen, oder einer sehr großen Sophisterey. Viele deren Alten *) machten entweder aus Unwissenheit oder aus Bosheit unsere Seele entweder zu dem Blute, oder

---

*) *Lactant. L. de Opificio Dei C. 17.*

oder zu einem Feuer, oder zu der Luft, oder zu dem Aether, oder zu einer noch feineren Substanz, indessen allzeit zur Materie. Archelaus war der erste, der Gott selbst zur Materie zu machen sich vermasse. Eine kühne That! was soll nun ein Samojad, ein Eskim denken, der auf nichts bedacht ist, als seine sinnliche und körperliche Begierden zu sättigen? Ich wundere gar nicht, denn es ist eine ganz natürliche Sache, daß er glaube, das zu seyn, was der Gegenstand ist, indem er ganz versunken ist. Aber ein Philosoph, ein gesitteter, ein geistreicher, ein vernünftigschließender Philosoph soll nichts sehen und wissen, als Materie? Ist dieses nicht ein Abentheuer zum Erstaunen? Also ist auch der Philosoph von der Zahl jener großen Thieren, von welchen Cicero schreibt, *) daß sie alles mit ihren körperlichen Augen sehen, und mit dem Gemüthe gar nichts sehen können.

In dem Gegentheil, sagt der schöne Geist, dies kömmt nur dem vornehmsten Philosophen zu, das allgemeine Vorurtheil sehen, und selbes überwinden. Ein solcher war Epicurus, der mit einer neuen Wahrheit die Welt erleuchtet, und einen deutlichen und entscheidenden Ausspruch gegeben hat. Hier ist er: das muß die Seele des Menschen seyn, was jenes ist, von der sie abhängt;

*) *L. II. de Nat. Deor.*

hängt; es hängt aber die Seele von dem Körper ab, der Materie ist: denn in dem Körper eines Kindes ist sie Kind, in dem Körper eines Jünglings ist sie Jüngling, mit und in dem Körper wird sie Mann, sie wird Greiß, sie wird müde, sie wird erquicket, sie wird stumpf, sie wird geschärfet, sie wird schläfrig, sie wird berauschet, sie wird krank, sie wird unempfindlich, sie stirbt. Sie hat also die nämliche Natur, wie der Körper, sie ist also wie dieser, pure Materie.

Ist dieses die epicurische entscheidende Deutlichkeit? Ich übergehe die Erleuchtung der Welt, die wir anderstwo untersuchet haben; sie ist blos zum Besten deren Gottlosen ersonnen, damit sie ohne Schaam und Gewissensbisse jenes thun können, was sie wider ihr Gewissen thun: Eine Wohlthat ein Vortheil, den wir verlachen können, wir wenden uns demnach zu der entscheidenden Deutlichkeit. Fürs erste beobachte ich, daß der große Epicurus uns nicht das mindeste neues und verborgenes gesaget habe; nichts, so nicht jeder Mensch in dem anderen sehe, und in sich selbst fühle, wenn er nur Augen hat, und nicht wahnwitzig ist. Zweytens beobachte ich, daß nichts desto minder die Welt von alters her sey in der Meynung gestanden, daß die Seele keine Materie sey, und daß diese allgemeine Meynung auf die bekanntgemachte augenscheinliche Klarheit des Epicurus sich nicht in dem mindesten geänderet habe; weder hat der Glanz dieser

neuen Sonne die Augen eines Cicero, eines Seneca, eines Epictets, eines Antonins, noch anderer Philosophen, die ein weit schärferes Gesicht hatten, geblendet. Ich beobachte endlich, daß jene, die in unseren Tagen von dem Epicurus sind erleuchtet worden, keine Carteſius, keine Gaſſendus, keine Boyle, keine Galiläus, keine Kepplerus, keine Newton u. ſ. w. ſondern nur ſolche Geſchöpfe ſeyn, die mehr durch die Zügelloſe Begierde ihres verkehrten Herzens, als durch die Lichter ihres geſunden Verſtandes ſind zur Ueberzeugung gebracht worden.

Die angebliche augenſcheinliche Klarheit iſt gewißlich nicht überzeugend. Man unterſuche zuerſt die angegebene Abhängigkeit der Seele von dem Körper, und hernach die aus ſelber gemachte Folge. Iſt denn die Abhängigkeit der Seele von dem Körper ſo vollkommen und beſtändig, als man vorgiebt, und wie ſie zu einem ſolchen klaren Beweiſe nothwendig wäre? Die Seele allein, ſagt Plutarchus *) verjüngeret ſich mit dem Alter. Das Alter, ſagt Lactantius **) ſo den Körper ſchwächet, ſchwächet die Weisheit nicht, ſondern vermehret ſie. Nach einer gethanen erhabenen Rede, nach einer entdeckten Wahrheit, nach der Verrichtung eines wich-

*) *L. de educat.*
**) *L. VII. Inſt. C. 12.*

wichtigen Geschäftes erfreuet und ergötzet sich die Seele, der Körper fühlet dabey nichts als entschöpfte Kräfte, und einen zerbrochenen Kopf, wie man zu sagen pflegt. In anderen Umständen gehet es umgekehret, der Körper schwimmet in Wohllüsten, und die Seele schmachtet in Bitterkeiten. Und warum spricht man in Krankheiten dem Körper Muth zu? Warum leget man nicht ein Pflaster in denen Krankheiten der Seele dem Körper auf? Wie viele große Seelen haben wir gesehen, die bey der Entkräftung des Körpers die stärkeste Kräfte ihrer Seele haben gezeiget, die bey der Zerrüttung ihres Körpers eine standhafte, und bey Niederschlagung desselben, eine aufrechte und fröhliche Seele haben blicken lassen? Man sahe den Phocion bey glücklichen und unglücklichen Zufällen weder lachen, noch weinen. *) Heraclitus weinte immer, und Democritus lachte beständig. Viele Spartanische Jünglinge gaben unter denen Geißelstreichen lieber das Leben auf, als daß sie eine Zähre ververgossen hätten. Und jener Jo, den Eschylus so bewunderete, da er in denen Istmischen Schauspielen zum Tode verwundet wurde, öffnete den Mund nicht, da die Zuschauer aus Mitleiden die Luft mit fürchterlichem Geschreye anfülleten.

Und

*) *Plut in Apoph.*

Und Epicurus will mir so geschwind weiß machen, *) daß die Seele in allem und allzeit blos von dem Körper abhange? Epicurus will dieses thun? Seine eigene Seele, die nach seinem Geständnisse in der Mitte deren heftigsten Anfällen und Schmerzen des Körpers heiter und ruhig, bleibt, strafet ihn Lüge. Denn, wenn wir diese völlige Abhängigkeit voraus setzen, erkläre er mir doch, wie anderst sein Körper und anderst seine Seele in diesen Umständen können beschaffen seyn? Erkläre er mir doch, wie in der nämlichen Krankheit des Körpers seine Seele so erhaben, und die Seele des Thersites so niedergeschlagen könne seyn; daß die eine das Lob des Großmuths, und die andere den Tatel der Zaghaftigkeit verdiene: erkläre er mir doch, warum er andere gelehret und aufgemunderet habe, mit einem philosophischen und standhaften Muthe die Uebeln der Natur und des Glückes zu übertragen? War vielleicht seine Philosophie und Weisheit eine Gattung von einem Pflaster, das man auf die gekränkte oder zu kränkende organische Theile sollte legen? Da sehet die epicurische augenscheinliche Klarheit durch die epicurische Aufführung verdunkelt und zernichtet.

Vielmehr ist es eine deutliche Klarheit, die uns zum Geständnisse und zum Bekänntnisse

*) *Idem L. de Progress in virt.*

nisse zwinget, daß die Seele eine ganz andere Wesenheit, als der Körper sey, und daß sie nicht in allem und gänzlich von dem Körper abhange. Fühlen wir denn nicht in uns jenen offenbaren widerspruch, den der Apostel den inneren Streit des Geistes wider das Fleisch und des Fleisches wider den Geist nennet, und den Plutarchus den Contracht zwischen der Leidenschaft und zwischen der Vernunft, deren die erstere nur sinnliche, die andere aber nur ehrbare Güter begehret, betitlet hat? Sind dieses nicht die Stimmen der Natur, die uns die Verschiedenheit zwischen dem Körper und der Seele deutlich zu erkennen geben? Eine so sichtbare, eine so fühlbare Verschiedenheit, daß der nämliche Plutarchus nach dem Plato auf den Gedanken gefallen, *) daß man selbe nicht hinlänglich erklären könne, wenn man nicht in jedem Menschen zwo Seelen annehme, nämlich eine vernünftige, die in dem Haupt ihren Sitz habe, und die eine Anführerinn zur Ehrbarkeit sey, und eine andere, die in der Brust wohne, und eine Mutter der sinnlichen Begierden sey. Und hernach ist es nicht die Seele, die vernünftige Seele, welche die Sinne im Zaum hält, die Phantasie zu recht setzt, die Ideen, die von dem Körper kommen, reiniget, und durch Ueberlegung erweiteret? Wie kann also die Seele ein Körper seyn? Endlich sind die Gedanken eine entscheidende Probe. Ich denke, sagt Abbadie,

*) *L. de Virt. mor.*

also ist nicht alles Körper, was in mir ist. Kein Körper ist eines Gedankens fähig. Daß der Körper ein Gewicht habe, daß er beweget werde, daß er ausgedehnet sey, und eine Gestalt habe, ist mir begreiflich; aber daß er denke, wer begreifet es? Du wirst sagen, alle Gedanken kommen von denen körperlichen Sinnen. Aber Plato, *) und mit ihm Locke antworten, daß zwar von denen Sinnen die körperliche Bilder herkommen, aus welchen die Empfindungen und die Begriffe entstehen; daß aber die Gedanken, die wahre Gedanken von der Ueberlegung, von der Zusammenhaltung und von denen Vernunftsschlüssen der vernünftigen Seele ihren Ursprung haben.

Indessen, sagt doch Locke, ist es möglich, daß die Materie denke. Elende Ausflucht, wider so klare und deutliche Gründe eine so dunkele und ungewisse Möglichkeit! aber nein, Locke sagt lang nicht so vieles; er sagt nur, man könne die Unmöglichkeit einer denkenden Materie nicht erweisen. Eine von der vorigen weit unterschiedene Sache; und er sagt es noch dazu im Vorbeygehen, und ohne aller Untersuchung. Und die Unmöglichkeit, die Locke für unerwiesen hält, glauben der Herr Anton von Genua und der tiefsinnig gelehrte Gerdil für wirklich erwiesen. Die

es

*) In Tecteto.

es nicht glauben, können mit ihnen Rathes pflegen, und sich von ihren Beweisen loswickeln, wenn sie es können.

Will aber der schöne Geist diese Unmöglichkeit von dem Herrn Locke, selbst erkennet und bekennet sehen, so lese er das mehrgelobte Werk, *) wo dieser Weltweise von Gott, und der göttlichen Wesenheit redet, und ganz frey entscheidet, daß Gott nicht Körper oder Materie seyn könne. Und warum? lesen und hören ihn doch jene witzige Geister, die Locke als einen Gott anbeten, den sie nicht kennen. Gott ist nicht Materie, sagt er, weil Gott ein denkendes Wesen seyn muß, und ist; die Materie aber nicht denket, denn ihre ganze Handlung besteht in einer Bewegung. Nun frage ich, soll jener, der also redet, der Materie einen Gedanken zugeben, und ihr die Möglichkeit zu denken einräumen können? Und wenn er diese Möglichkeit glaubete, welche Stärke soll alsdenn seinen Beweis haben? Vielleicht begnüget sich aber der schöne Geist mit diesem noch nicht, vielleicht mögte er die von dem Locke erkannte Unmöglichkeit noch deutlicher ausgedrücket lesen? So lese er also seine folgende Worte: Es wird allzeit, sagt er, **) so sehr

*) *L. IV. C. 10. v. 10.*

**) *Ib. Il sera toujours autant au-dessus des forces du movement & de la Matiere de produire le Connoissance, qu'il est dessus de forces du Néant, de produire la Matiere.*

über die Kräfte der Bewegung und der Materie seyn, einen Gedanken oder eine Känntniß hervorzubringen, als es die Kräfte des Nichts übersteiget, die Materie hervorzubringen. Heißt dieses nicht eine klare und runde Unmöglichkeit ausdrücken?

Man treibt ein beständiges Gespötte mit dem Stifter der peripatetischen Schule, daß er gelehret habe, die Materie verlange allzeit die ädeleste Form; und nun will man dem Triumphböge errichten, der dem Körper und Materie nicht nur Begierden, sondern auch Gedanken, Urtheile und Vernunftsschüsse zueignet? Die Aristotelische Begierde, so, wie Aristoteles eine materialische oder körperliche Begierde darunter verstehet, ist der Materie auch angemessen; aber welches Verhältniß ist zwischen der Materie und dem Gedanken, und dem Urtheile und dem Vernunftsschlusse? Wohlan, schöner Geist, geben sie uns eine recht schöne Antwort.

Ich will dieses angeregte Verhältniß etwas genauer durchforschen. Der Gedanke nach der Meynung aller Philosophen, ist ein einziger, einfacher, und unzertheiliger Actus; einen Gedanken zertheilen und selben in Stücke abbrechen, wäre eben so viel, als sich lächerlich machen; Entgegen stimmen alle Philosophen in dem überein, daß die Materie ein zusammengesetztes, vielfaches und in viele Theile zu zertrennendes Wesen

sen

sen sey; nun schließe ich also, wenn das unzertheilige eine Wirkung der zertheiligkeit, das einfache Wesen eine Wirkung der Zusammensetzung und die Einheit eine Wirkung der Vielfältigkeit, d. i. wenn das einfacheste Wesen, wie der Gedanken ist, soll von tausend und tausenden kleinen Theilgen der Materie, jetzt ein wenig von diesem, jetzt ein wenig von einem anderen hervorgebracht werden, und soll dabey immer das nämliche einfacheste Wesen verbleiben, muß dieser Gedanke nicht einem jeden eine Chymäre scheinen? *) Und wie? behaupten nicht alle Schüler des Epicurus, daß das, was in dem Menschen denket, ein Complexum oder eine Sammlung aller deren lebhaftesten und geistreichesten (in ihrem Verstande genommen) Theilgen der Materie sey.

Aber wie? sollte man nicht den Gedanken dem in das unendliche zertheilten, letzten, und unendlichsten, und folglich unzertheilichen Theilgen, oder dem ersten Urstoffe der Materie (andere nennen diese Theilgen die Monades) zueignen können? **) So geht es, was man sonst für einen Schluß eines Wahnwitzen hielte, fangen nun

*) Wir haben diese Materie in denen Briefen von dem Urtheile über, die Seelenlehre einiger Aerzten weitläufig behandelt. D. U.

**) Auch von diesen haben wir dort gesprochen.

einige an, mit allen Kräften zu behaupten, weil sie in die Enge getrieben, keine Ausflucht mehr finden. Aber ich frage, und im Ernste frage ich, sollte nicht von ohngefähr eines dieser unendlichsten Theilgen der Materie in dem Kopf einer Katz, einer Gans, oder gar in dem Knospen eines Baumes reg werden, und also die Katz zu einem Themistocles, die Gans zu einer Aspasia, und der Klotz gar zu einem Jupiter werden? Noch eine Frage: Das unendlichste Theilgen, so in dir denket, bist du doch selbst? Wenn nun in deinem Gehirne zwey unendlichste Theilgen rege werden, so wärest du zwey, wenn aber drey rege würden, so wärest du drey u. s. w. *) Doch nicht weiter, damit meine Betrachtungen nicht zu einer Comödie werden; wenn mir gleich diese unendlichste Theilgen der Materie **) das Recht zu einer Comödie geben, weil sie nur zufällig sollen beherrschet und erreget werden, denn die schöne Geister, die sie behaupten, kennen keine höchste über alles herrschende Vorsicht.

Aber was halten wir uns mit diesen unendlichsten, unzertheiligen Theilgen der Materie, ihrer Zusammensetzung, Zusammenstoßung, Combinirung, Structur, Figur u. dg. auf, womit sich

---

*) Auch dieses *Absurdum* habe ich in dem Urtheile über die Seelenlehre gezeiget.

**) *Particellæ infinitissimæ.*

sich die schöne Geister aus dem Chaos ihrer Verwirrung heraus zu winden suchen? Ich setze allem diesen sophistischen Plunder einem einzigen, meinem Dünken nach, Grundfesten Vernnnftschluß entgegen: Die Seele, die pur geistische und unkörperliche Gedanken und Ideen hat, kann unmöglich Materie oder eine körperliche Sache seyn; so verhält sich die Seele des Menschen, also kann sie weder Materie noch eine körperliche Sache seyn. Wir wollen die Sache entwickeln und klar machen. Die Seele des Menschen hat eine Idee von dem Nichts, von der Unmöglichkeit, von dem Wesen, von dem Wahren, von dem Ehrbaren u. s. w. Sie vereiniget diese Ideen, oder sönderet sie von einander ab. Z. B. sie sagt: Vor der Erschaffung war die Welt nichts; die Wesen sind möglich, das vollkommeneste Geschöpf ist unmöglich u. s. w. Dieses sind lauter abstracte und von der Materie entblöste Ideen und Sätze. Nun frage ich, woher und wie kann die Materie oder körperliche Substanz dergleichen Ideen haben und dergleichen Sätze bilden? Gewißlich nicht von denen Sinnen, denn diese bekommen keinen Eindruck als von denen festen, färbigen, tönenden, schmeckenden und riechenden Gegenständen, und welches ist doch immer die Festigkeit, die Farbe, der Klang, der Geschmack oder der Geruch des Nichts nnd der Unmöglichkeit? Seye es, daß die Sinne, die Gelegenheit zu denen Ideen geben, so können sie doch die Ideen nicht selbsten hervorbringen. Weder kann sie die

materialische Substanz für sich selbst erzeugen, denn solche Ideen sind so weit über die Materie erhaben, als das Unkörperliche (man vergebe mir diesen Ausdruck) über das Körperliche erhaben ist. Es müßte diese Substanz ihre Natur veränderen, sie müßte geben, was sie nicht hätte; eben als wenn man einer Pflanze Augen und Ohren andichten wollte.

Diese Ungereimtheit wird sich noch besser zeigen, wenn wir die Neigungen und Begierden, die alle unkörperlich sind, betrachten wollen, nämlich der Schaamhaftigkeit, der Ehrbarkeit, der Ehre, und Glory, der Wissenschaften, u. dg. die alle dem Menschen so gemein und natürlich sind; wenn aber der Mensch ganz Körper und Materie ist, was hat er mit diesen Dingen zu schaffen, die weder Körper noch Materie sind? Soll er Dinge lieben und verlangen können, die er nicht einmal erkennen kann? Und dennoch verachtet er aus Liebe deren Wissenschaften und der Ehre die sinnliche Vergnügungen, und setzet sich empfindlichem Verdrusse und Schmerzen aus.

Was will man erst von der Unermeßlichkeit deren menschlichen Begierden sagen? Reimet einmal, wenn ihr Lust habet, diese Unermäßlichkeit mit dem kleinsten Pünctgen oder Theilgen der Materie, welchem ihr diese Handlungen zueignet. In diesem Pünctgen müßt ihr erstlich alle Newtonische Anziehungen versammeln; nicht genug, ihr müsset in selbes auch alle magnetische Kraft

legen,

legen, welche unermessene Ehren, unermessene Wissenschaften, ja eine Grenzlose Ewigkeit, denn nach diesen allen lüsteret der Mensch, an sich zu ziehen fähig ist. Und solches närrischen Zeuges ist der schöne Geist fähig?

Was muß er hernach von der Geschwindkraft dieses Pünctgens sagen? Man bewunderet den schnellen Lauf deren Planeten, was soll aber diese Geschwindigkeit gegen jene unserer Seele seyn? Sie schwingen sich in einem Nue, so man kaum denken, weniger aussprechen kann, aus dem tiefesten Abgrund zu dem höchsten Himmel, und von dem Anfange der Zeit durchläuft sie bis an die Grenzlose Ewigkeit, ja sie befindet sich zugleich in diesen äußersten Grenzen. O Pünctgen! o Pünctgen! welches so erstaunliche Wunder wirket, deren man in der ganzen materialischen Natur kein Beyspiel weiß.

Und ist die Freyheit dieses Pünctgens nicht noch wunderbarer? Der Mensch wendet sich unter tausend Gegenständen zu dem, so ihn beliebt. Er ist Meister, zu dieser oder jeder anderen Sache sich zu verwenden; er ist Herr, er kann seine Kräften zu Dingen gebrauchen, die er will, so viel er will, wie er will, und wozu er will. Er fühlet in sich Neigungen und Widersprechungen, aber er fühlet auch, daß er die eine, wie die andere überwinden kann. Ja, so viel ich auch immer Antriebe fühle, so bin ich doch Herr meines Willens, es stehet bey mir, das nicht zu

wollen, was du willst, ja das Gegentheil von dem zu wollen, was du willst. Und wenn du sagen wirst: stehe, so werde ich gehen, und wenn du sagen wirst: esse, so werde ich sprechen; wenn mich der Schlaf mahnet, werde ich wachen, und wenn du mich warnen wirst, Verdruß und Müheseligkeit zu fliehen, so werde ich sie aus Liebe zur Ehre oder Tugend übertragen. Wenn aber meine Seele nichts als ein Pünctgen der Materie ist, so erkläre mir doch der schöne Geist, wie dieses alles möglich sey! aber er erkläre es mir also, daß nicht selbst Heraclitus lachen müsse. Wenn aber die Seele des Menschen weder Körper noch Materie ist, was ist sie denn für ein Ding? Wir sagen, die menschliche Seele ist ein Geist. Welches verworrene Gemurmel höre ich sich erheben? Ich unterscheide Leute, die schreyen: Was ist der Geist für ein Ding? Der Geist ist ein, ich weiß nicht was, und was man nicht begreift. Elend, antworte ich, elend ist jener, der nichts annimmt, was er nicht begreifet; noch elender ist jener, der nicht begreifet, was er in sich selbst fühlet und erfährt; der elendeste, der sich für einer Mücke entsetzet, und doch Elephanten verschlucket. Sage man mir doch, was ist unverständlicher und unbegreiflicher, als eine denkende Materie?

Der Geist mag nun verständlich seyn, oder nicht, giebt es vielleicht deßwegen nichts in der Welt, als Materie? Wenn dem also ist, so muß auch Gott Mate=

Materie seyn. Ein so abgeschmackter Satz, daß ihn auch Locke, wie wir gesehen haben, verwirft, und so schnurgerad denen Vollkommenheiten Gottes, wie wir noch sehen werden, widerspricht. Ist aber Gott nicht Materie, so müssen wir, wir wollen oder wollen nicht, noch eine andere Substanz annehmen, und diese nennen wir Geist.

Wir wollen die Sache begreiflich machen. Jene, die nichts als Materie in der Welt wollen haben, wie? behaupten sie, daß alle Materie von der nämlichen Gattung sey? Antworten sie ja, gut, so denkt alles: es denken die Sterne, es denken die Pflanzen, es denken die Trüffeln, es denken die Klötze, und endlich auch die Steine. Und in welchem Werthe werden hernach die Menschen stehen, die denken? Und werden unsere große Geister, die sich mit ihren Gedanken brüsten, allgemein ausgezischet zu werden, nicht verdienen? Ich habe wohl einen Philosophen gesehen, der jedem kleinen Theilgen der Materie ein Leben zuschriebe, aber von einem Philosophen, der jeder Materie das Denken zugestünde, habe ich noch nichts gehöret, er müßte sich denn in dem Tollhause aufhalten.

Und dennoch müßte es also seyn, wenn das Denken eine Eigenschaft der Materie wäre. Es müßte allen Körpern das Denken so gemein seyn, als die Schwere, die Ausdehnung und die Figur, und wenn diese Denkungskraft nicht in einem

jeden

jeden Pünctgen, und in jedem unendlichsten Theilgen wäre, wie diese Philosophen das kleine Stäubgen, so doch immer eine vollständige Materie ist, nennen, wo sollte sie denn herkommen? Von der Vereinigung oder Zusammensetzung dieser kleinesten Pünctgen? Allein ein Nulla von Gedanken vereiniget und zusammen gesetzet mit einem anderen Nulla von Gedanken, vervielfältiget mit lauter Nulla von Gedanken, macht und bleibt ein Nulla. Ich glaube die Rechnung ist richtig. Oder soll der Gedanke von der Figur und Structur der Materie herkommen? Was haben aber diese mit dem Gedanken zu thun? Ist der Gedanke vielleicht ein gebautes oder figurirtes und gestaltetes Wesen? Sollte vielleicht einer sagen, dem Pünctgen oder unendlichstem Theilgen sey eine Structur nötig, um Wirken zu können, so muß ich ihm antworten, daß wir auf ein neues in die Comödie deren unendlichsten Theilgen verfallen. Ja ich müßte sagen, daß zu einem denkenden Pünctgen Millionen und Millionen von anderen Pünctgen oder unendlichsten Theilgen als Organen gehöreten; gesetzt nun, daß auch diese von denkenden Pünctgen wären, so würden sie zu denken unfähig seyn; und also müßte man die Natur tadeln, daß sie eine Million Menschen zum Denken unbrauchbar machte, damit sie einen, der denke, hervorbringe.

Wir müssen also mehrere Gattungen der Materie annehmen, eine Gattung die Gedankenlos

ist,

ist, und eine Gattung die vernünftig ist, andere Mittelgattungen zu verschweigen. Lucrezius zeiget sich in dem dritten Buche seines Gedichtes, wo er denen Fußstapfen seines Lehrers des Epicurus folget, sehr in die Enge getrieben, woher er die Materie unserer Seele nehmen und bestimmen solle, und da er auf Erden keine so feine, als er nöthig, glaubt, findet, steigt er in den Himmel, sie aufzusuchen, und da er sie auch da nicht findet, bekennet er endlich, daß er nicht wisse, woher sie komme: auch der Seele selbst, sagt er, ist ihre Wesenheit unbekannt. Was machen denn diese schöne Geister für einen Lärmen wegen der Unbegreiflichkeit des Geistes? Auch Herr Locke lachet über diesen Einwurf, als ob man die Materie besser als den Geist verstehe. Es ist klar, sagt er, *) daß die Idee einer körperlichen Substanz in der Materie unserem Verstand eben so unbegreiflich sey, als die Substanz eines geistigen Wesens in dem Geist. Wenn Locke von der Substanz aller Materie also spricht, was würde er erst von der denkenden Materie des Lucretius oder Epicurus sagen, die ihren eigenen Urhebern nicht einmal bekannt war?

Der kluge *Abbadie* dringt tiefer hinein: **) nichts ist so falsch, sagt er, als das gemeine Vorur-

*) *Essai L. II. C. 23.*
**) *L'Art de se Connôitre C. 2.*

urtheil der Menschen, die sich einbilden, sie kännten die Körper, nicht aber die Geister; denn man könnte gerad umgewendet sagen, daß sie die Geister, aber nicht die Körper kännten. Wir wollen diesen Gedanken in das Licht setzen: keine einzige Substanz, wie wir schon gesagt haben, können wir in ihr selbst kennen, sondern alle Känntniß, die wir von ihr haben, kommen aus denen Kräften, die sich uns durch die sinnliche oder in die Sinne-fallende Wirkungen bekannt machen. Ausdehnung, Schwere, Festigkeit und Figur geben uns eine Idee von der Materie: Denken, Wollen, Freyheit, Macht, die Körper zu bewegen, geben uns eine Idee von dem Geist. Bis hieher gehen die Ideen bey uns mit gleichen Schritten; aber welches hat nicht der Geist bey uns vor der Materie bevor! die Eigenschaften der Materie erkennet unsere Seele nicht als mittelbar durch äußere körperliche von denen Sinnen in die Seele überbrachte Bilder; allein die Eigenschaften des Geistes erkennet die Seele unmittelbar in und für sich, nämlich aus ihren eigenen Werken, aus ihren eigenen inneren Empfindungen, wenn ich so sagen darf, und aus ihrer eigenen Erfahrung oder innerem Bewußt seyn. So viel klärer und gewisser nun diese Art zu erkennen ist, als die vorige, so viel klärer und gewisser muß auch die Känntniß des Geistes als der Materie seyn; und man hat großes Recht zu zweifeln, ob die denkende Seelen, die den Geist nicht erkennen, in Wahrheit denken.

Man

Man wird mir sagen, das Alterthum habe keine Idee von dem Geist gehabt; und der mehrgelobte Herr Abt Yvon drohet uns, daß er in dem Artickel von der Unkörperlichkeit *) erweisen wolle, daß die alten Philosophen nicht die mindeste Känntniß von einem geistigen Wesen gehabt hätten: es sind seine eigene Worte. Ich lasse es gelten, daß der gemeine und materialische Pöbel außer denen Grenzen seiner Materie sich nicht habe schwingen können. Indessen, sagt der gelehrte Lafitau, wird man bemerken, daß die Alten mit einer übereinstimmenden Meynung geglaubt haben, daß die Seele in dem Menschen ein von dem Körper gänzlich unterschiedenes Wesen sey; ein Wesen, so seiner Substanz nach über alle nur immer bekannte Matery erhaben, ein Wesen, dessen Natur mit jener ihrer Genien oder Schutzgeister die nämliche war, ein Wesen, so sie für einen Ausfluß der Gottheit selbst hielten, so der freye Grundstoff der menschlichen Handlungen sey, und nach dem in Aschen zerfallenen Körper, noch übrig bleibe. Und ist dieses nicht bey einem in die Materie ganz versunkenen Volk eine hinlängliche Idee von einem Geist?

Was die Philosophen betrift, so theileten sie sich: einige nahmen einen Geist an, andere schienen

*) *De l'Immaterialisme.*

nen denselben zu leugnen, und dem Schein nach Materialisten zu seyn! entweder unverschieden sie die Seele von dem Geist; oder sie dichteten zwey Seelen, eine vernünftige und eine unvernünftige, oder sie leugneten, daß die vernünftige Seele ein Geist sey, sie verstunden aber unter dem Nahmen Geist, eine flüßige feine Substanz; oder sie hielten die Seele für Körper, verstunden aber unter dem Körper den Aether oder die reineste Luft, in welche die Seele eingekleidet wäre, vermöge dessen sie mit denen dichteren Körpern eine Gemeinschaft haben könnten. Und wer bemerket nicht, daß alle diese Meynungen nur in Worten, oder in zufälligen Dingen sich unterschieden, in der Hauptsache aber mit einander übereinkamen? Die sich von diesen Philosophen trenneten, und die dem Epicurus nicht folgeten, so wohl der größte Haufen des Volkes, als auch deren Philosophen nahmen die Geistlichkeit der Seele an, doch entweder mehr oder minder von der Materie gereiniget; diese Meynung erkläret der Verfasser der vertheidigten Religion, in einem Buche, so er von der Geistigkeit und der Unsterblichkeit der Seele nach der Meynung des ganzen Alterthums geschrieben hat. *)

Wenn also der Herr Abt Yvon ohne Ausnahme sagt, daß die alten Philosophen gar keine Känntnt=

*) *La spiritualité & Immortalité de l'Ame avec le sentiment de toute l'Antiquité.*

Känntniß von der wahren Geistigkeit gehabt hätten, scheinet er mir, zu viel zu reden. Ich übergehe den Aristoteles, weil ich nicht recht verstehe, was er mit seiner Quitessenz haben will. Aber wie? sollen Anaxagoras, Plato, Cicero u. s. w. nicht die mindeste Känntniß von der wahren Geistigkeit gehabt haben? Ich frage also den Herrn Abt, welches denn die Idee sey, die er von der wahren Geistigkeit sich machet? Er wird sagen, ein Wesen, so denkt, so nicht vermischet, noch zusammen gesetzet, sondern rein, einfach, unzertheilig, und folglich unauflöslich oder unverweslich ist. Gelt, so ist es? Und dieses ist auch die Idee der Alten: Anaxagoras setzet zu dem Grundstoffe oder Urheber aller Dinge, wie wir bey dem Aristoteles lesen, *) den Geist, als die einzige Sache, die unter allen Dingen einfach, unvermischet und rein ist. Plato redet in dem Phaedon noch klärer, er nennet unsere Seele ein einfaches, unzertheiliges, und unveränderliches Wesen. Und in dem Epinomide setzet er noch hinzu, daß die Seele unsichtbar und unkörperlich sey; und wohlgemerket, er setzet hier auch unter die Zahl der Körper das Feuer und die Luft, oder den Aether, welche die feinste bekannte Körper sind. Und was noch mehres ist, in dem zehenden Buche von der Republick sagt er, die Seele sey mit dem göttlichen Wesen ver-

*) *L. 1. de Anima C. 2. & L. 1. Metaphis C 7.*

wand, sie sey unsterblich und ewig oder immerwährend. Und wer den Geist in dem Verstande, wie wir ihn nehmen, bey Plato lesen will, der schlage den Axiocus nach, wo dieser große Philosoph oder vielmehr sein Lehrmeister, der Socrates sagt: Wir würden uns nicht so hoch erhoben haben, die wilde Thiere zu bändigen, die Meere zu durchschiffen, Städte zu erbauen, ... wenn nicht in unserer Seele ein göttlicher Geist wäre. Können wir mehres verlangen? Cicero, der Bewunderer und Nachfolger des Plato, redet an vielen Orten nicht nur in dem Verstande, sondern auch mit Platonischen Worten von der Seele, und besonders in dem Buche vom Alter, so in aller Händen ist.

Aber eben aus denen Platonischen und Ciceronianischen Worten ziehet der Herr Abt Yvon seinen stärksten Beweiß wider die Geistigkeit der Alten; weil sie sagen, unsere Seelen seyn von Gott ausgeflossen, und als ein Theil der Gottheit von ihm hergenommen, die nach dem Tod zu selber zurück kehreten, und sich mit ihr wieder vereinigten. Aber hierinn thut der Herr Abt solchen erleuchten Männern ein großes Unrecht, da er ihnen einen so groben Fehler aufbürdet, dessen kaum der Kopf eines Hottentotes fähig ist: einen Fehler, der der ausgelegten Idee und der Platonischen und Ciceronianischen Lehre offenbar widerspricht. Vielmehr versicheren uns, diese nicht allzudeutliche Worte, von der Geistigkeit der

Seele,

Seele, so wie sie eine Idee von Gott hatten, wie wir bald sehen werden; Und sie sollten nur, wie wir zeigen werden, die Geburt oder die Erschaffung der Seelen anzeigen, von welcher die Alten nicht die richtigste Idee hatten.

Aber was halten wir uns mit fremden Ideen auf, die uns nichts beytragen? Wir wollen zu unserer eigenen Idee zurückkehren, und schließen. Wir bitten die schöne Geister und ihre Anhänger um ihre Aufmerksamkeit: wer den Geist leugnet, leugnet er auch alle die angeführte Eigenschaften? d. i. leugnet er eine denkende, wollende, freye, einfache, nicht vermischte, nicht zusammengesetzte, nicht zertheilige Substanz? Läugnet er sie, so wird er durch sein Denken und Wollen feyerlichst Lügen gestraft, und er verdienet von uns keine weitere Antwort. Läugnet er sie aber nicht, da sehet nicht nur eine klare Idee des Geistes, sondern auch zugleich die Gewißheit, daß unsere Seele ein Geist sey, weil sie die angeregte Eigenschaften an sich hat. Sollte aber einer auf seinen fünf Augen bleiben, und hartnäckig behaupten, daß eine auf diese Art beschaffene Substanz kein Geist, sondern eine Materie von einer besonderen Gattung sey, so werde ich ihm antworten, daß dieses ein kühler und elender Wortstreit sey. Und zu welchem Ende? Vielleicht um die Dinge zu verkehren, wenn man die Worte verwechselt? Aber umsonst, der Streich soll unserem Protheo nicht angehen. Ich merke wohl,

wo er hinaus will, der schöne Geist, er will der Unsterblichkeit der Seele einen Streich versetzen; aber wie kann eine solche Materie, wie er sie dichtet, und uns aufdringen will, wie kann sie verweslich, zerstörlich und sterblich seyn? Aber was will das Wort Materie hier sagen, auf keine Art kann man die beschriebene und eingestande Substanz eine Materie nennen. Ich habe es schon gesagt und wiederhole es, man kann die Seele, die denkt, die will, die völlig unkörperliche Ideen hat und bildet, unmöglich Materie oder Körper nennen; so ist unsere Seele, so ist es erwiesen, daß sie so sey, also kann unsere Seele unmöglich Materie und körperlich seyn.

Aber wenn unsere Seele nicht Materie ist, wie kann sie körperliche Dinge empfinden, begreifen und verlangen? Solche nicht nur verschiedene, sondern sich widersprechende Neigungen haben denen alten Weltweisen solche Schwierigkeiten gemacht, daß viele sich aus selben nicht anderst heraus zu wickeln gewußt haben, als daß sie zwey Grundstoffe oder Principia haben gedichtet, wie die Manichäer, oder zwo Seelen, wie Pythagoras, und nach ihm Plato und Plutarchus und viele andere gethan haben. Aber Träume! Ich bin meine Seele; ich bin es, der körperliche und unkörperliche Dinge begreift, fühlet, denket und verlanget; aber ich bin nicht zwey, nicht drey, nicht vier; aber wohl bin ich ein Ganzes, so aus zwoen Substanzen, dem Geist und

dem

dem Körper ist zusammengesetzet, und innigst mit einander vereiniget; durch den Geist bin ich der unkörperlichen Neigungen fähig, durch die innigste Vereinigung des Geistes mit dem Körper bin ich auch selbst der körperlichen Neigung fähig. Wenn mir gleich diese innigste Vereinigung, wie viele tausend andere Dinge unbegreiflich sind, so ist sie doch deßwegen nicht unmöglich, da die Gemeinschaft zwischen einer körperlichen und unkörperlichen Substanz nicht unmöglich ist. Vielmehr sind wir, ja wir selbsten ein lebendiger und beständiger Beweis dieser Wahrheit. Ja wir, die wir in uns korperliche Empfindungen und unkörperliche Gedanken fühlen und erfahren, die wir körperliche und unkörperliche Dinge begehren, und die wir jetzt diese, jetzt jene nach unserem Wohlgefallen wählen. Und ich sehe gar keine Unmöglichkeit, daß eine Natur von einem oberen Range, wie der Geist ist, auch deren Handlungen einer unteren Natur fähig sey, wie die Materie ist, denn eine obere kann allzeit die Kräfte und die Eigenschaften einer unteren haben.

Aber wir müssen unseren Hauptgegenstand nicht außer denen Augen lassen; daß nämlich unsere Seele, wenn wir ihre Handlungen, ihre Kräfte betrachten, eine vollkommen unterschiedene Substanz von denen Seelen deren Thieren sey; und daß wir einen unüberwindlichen Grund haben, unsere Seele einen Geist zu nennen, welcher Grund keinesweges für die Seelen deren Thie-

ren gilt; in dem Gegentheile, daß wir unüberwindliche Gründe wider die geistige Seelen deren Thieren haben; aus welchem wir mit allem Rechte die Sterblichkeit deren Seelen deren Thieren, entgegen die Unsterblichkeit deren Seelen deren Menschen vernünftiger Weiß folgeren können. Ein Grundsatz, der zwar, wie wir gestehen müssen, nicht nothwendig ist, der aber stärker ist, als jene glauben, die ihn aus Unachtsamkeit fahren lassen. Wir sind weit davon entfernet, daß die Unkörperlichkeit unserer Seelen ihre Unsterblichkeit soll wankend machen, sondern in dem Gegentheil, ihre Unsterblichkeit ist eine neue Bekräftigung ihrer Geistlichkeit, wie uns sogleich die Vernunft soll klärer und deutlicher überzeugen.

Zwölfte Betrachtung

über

die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Der stolze Mensch findet keinen Anstand, sich zu erniedrigen, wenn er seinen Gelüsten schmeicheln kann: seine Würde und Hoheit wird ihm zum Laste, wenn seine geliebte Vergnügungen durch selbe in das Gedränge kommen. Hast du gesehen, geehrter Leser! mit welcher Angele-

gen-

genheit er die Geistigkeit seiner Seele zu zernichten, und sich zu dem elenden Schicksaal deren Thieren herab zu setzen, gesuchet hat? Die Liebe der Wahrheit war es nicht, die ihn zu solcher Schwachheit angespornet hat; dieses ist keine Liebe, die ihrer Natur nach nicht so sophistisch und betrügerisch mit sich selbst umgeht. Wie? geht die menschliche Klugheit auch so scharfsichtig und genau mit dem Gold und denen Demanten um? Untersuchet sie auch so genau ihre Wesenheit und den Gehalt? Ich hätte geglaubet, es wäre dem Stolz des Menschen viel natürlicher, eine so herrliche uud vorzügliche Gabe, als die Geistigkeit ist, zu vertheidigen; und er würde es unfehlbar gethan haben, wenn er nicht eingesehen hätte, daß die Geistigkeit mit der Unsterblichkeit so genau verbunden wäre. Aber die Unsterblichkeit, die schönste, die reizendeste Gabe der Natur, und die denen guten Seelen so theuer und werth ist, diese Unsterblichkeit, großer Gott! schlägt die Sect der Epicuräer nieder und zu Boden. Ach uns Armen! Wir sollen unsterblich seyn? Wir sollen unseren Körper, unsere Asche überleben? Was wird denn also aus uns werder?.... Diese und dergleichen Bangigkeiten haben jene in den Harnisch gebracht, die die Unsterblichkeit zu fürchten Ursache hatten, und zu sich selbst zu kommen, entweder keine Lust oder keine Gnade mehr hatten. Man vergebe mir den letzten Ausdruck, der vor der Zeit mir entfallen ist. Sie drücken also, die Unglückselige, tau-

send und tausend Pfeile wider die Geistigkeit ab, um die Unsterblichkeit zu töden.

Einige geben sich eine Mine, als verachteten sie den Beweiß der Unsterblichkeit. Aber Plato verachtete selben nicht, er folgeret in dem zehenden Buche von der Republick aus der Einfachigkeit, die Unzertheiligkeit, aus der Unzertheiligkeit, die Unauflöslichkeit, man vergebe mir dieses Wort, ich hätte Unzerstörlichkeit oder Unverweslichkeit schreiben sollen, und aus diesen die Unsterblichkeit. Auch Cicero verachtete diesen Beweis nicht, er erkläret sich in dem Buche vom Alter, daß er innigst überzeuget sey, daß, indem die Natur der Seele, es sind seine eigene Worte, einfach ist, und keine einzige Zusammensetzung noch Vermischung deren Theilen und Theilen hat, keinesweges könne getheilet und zertrennet werden, und da sie nicht kann zertheilet werden, auch nicht zu Grund gehen oder absterben könne. Weder verachteten sie andere Philosophen, die weit tiefer in die Wahrheit drangen. Wohlan! antworten doch diese Verächter dem Cicero, wenn sie können, diese Verächter, die mächtiger in Scherzen und Satyren, als in Gründen und Vernunftschlüssen sind. Ach! ich habe es gesagt, ihre Verachtung ist Verstellung, um dem Stoße auszuweichen. Die allzu große Sorgfallt deren Epicuräischen Helden, die Seele zu einem Körper und folglich sterblich zu machen, überzeuget

mich

mich erst recht von der Stärke des Beweises der Geistigkeit.

Aber sie sind zweymal betrogen, einmal, weil ihnen die Vorgebung der Materie der Seele nicht angeht, noch jemal angehen wird, das zweytemal, weil aus der Materie, so viel wir sie immer ihnen zugeben wollen, die Sterblichkeit der Seele nicht folget. Da wir sie des ersten Betruges überzeuget haben, schreiten wir zum zweyten. Die Seele, sagt der schöne Geist mit dem Epicuräer, ist Materie, folglich löset sie sich mit dem Körper auf, folglich stirbt sie auch. Elende und unstatthafte Folgen! Wie? lösen sich denn alle Materien und zusammengesetzte Körper zugleich auf? Ein wunderlicher Einfall! dieses geschiehet nicht einmal in denen zusammengesetzten Körpern der uns bekanntesten irdischen Materie; und mit welchem Grunde werden wir dieses von einer aus weit feineren himmlischen Materie gemachten Zusammensetzung behaupten können? Da sehet eine neue Logick: der Körper löset sich auf, folglich auch die Seele: d. i. eine irdische Zusammengesetzte Materie löset sich auf, also auch eine himmlische zusammengesetzte Materie; ein elenderer Schluß, als wenn ich sagen wollte: die Kreide löset sich im Wasser auf, folglich auch der Demant.

Ein so armer Logicus war Lucrezius nicht, der die Verschiedenheit der Materie bewunderte, und sagte:

sagte: Weil der Seele ihre Wesenheit unbekannt ist, ist ihr folglich auch unbekannt, ob sie sterbe, wenn der Körper stirbt. *) Und seiner Meynung gemäß, da er den Körper von der Seele unterscheidet, läßt dieser Dichter und Philosoph den Körper in der Erde zu Aschen zerfallen, die Seele aber gegen den Himmel zurück steigen, ungewiß, ob sie dort mit der himmlischen Materie vereiniget oder aufgelöset werde. Wenn uns nun unbekannt ist, ob eine einzige himmlische Materie sich auflöse, was müssen wir von einer Materie sagen, die denket? Epicurus selbst soll in dieser seiner Sache Richter seyn. Seine Götter, wie er hundertmal sagt, und nicht anderst sagen kann, sind unsterblich. Sind aber diese seine Götter Geister? Nichts weniger, er will kein Wort von einem Geist hören. Er hat diese seine Götter anderstwo beschrieben, Monogrammatische Götter, die alle von dem Fuße an bis auf den Kopf von einer denkenden Materie zusammengewebet sind, und die eine mehr als menschliche Figur haben. Mit welcher Stirne will er mir also meine Seelen sterblich machen, da er mir Götter, die unsterblich sind, aus Materie zusammensetzet. Will man mir antworten, Epicurus spotte nur seiner Götter, und habe sie nur also erdichtet, um seinen Atheistischen Unglauben zu verdecken; warum sollen wir denn nicht auch seiner und seines Beweises spotten können?

Will

*) *L. III.*

Will er uns ferner entgegen setzen, daß, wenn der Mensch sich zum Tod nahe, die Gedanken aufhören, folglich die denkende Materie sich auflöse. So muß ich ihm antworten, daß auch dieser Beweis hinke; auch wenn der Mensch schläft, hören seine Gedanken auf, wer hat aber jemal hieraus die Auflösung der Seele gefolgeret. Andere Philosophen haben besser gedacht, daß in dem Todeskampf die denkende Kraft nur verhinderet werde, und daß hernach die Seele, wenn sie von denen Banden des schweren Körpers aufgelöset werde, davon fliege, und zum Denken tauglicher werde. Lucretius hat sich in dieser Sache zweifelhaft gezeiget, und das Gegentheil zu behaupten, sich nicht getrauet. Und wie wollen wir die denkende Materie zerstörlich machen, da wir erwiesen haben, daß sie so wenig, als die Gedanken, könne zertheilet werden?

Wenn wir auch dieses bey Seite setzen wollen, so ist uns doch nicht unbekannt, daß viele starke und unerleuchte Männer, wie Tatianus, Tertulianus und andere waren, wenn sie gleich mit dem Irrthum, daß die Seele Materie sey, angestecket waren, dennoch von dem anderen weit unerträglicherem Irrthum, daß die Seele sterblich sey, weit entfernet waren; vielmehr behaupteten sie mit allen Kräften, daß die Seele, so körperlich sie auch immer wäre, unsterblich sey. Und wirklich sind die Beweise von der Unsterblichkeit ohne Vergleich stärker, und häufiger, ja es sind sol-

solche, daß, wenn auch unsere Seele der Natur nach sterblich wäre, sie nach selben müßte unsterblich geworden seyn, wie Plato von denen minderen Göttern in seinem Tymäo sagt.

Beweise von Seite des Menschen, sage ich, und auch Beweise von Seite Gottes. Und was den Menschen anbetrift, ist denn nicht die innere Ueberzeugung, die er von der Unsterblichkeit seiner Seele heget, ein unumstoßlicher Beweis? Hatte nicht schon Pherecides der Syrer der mit dem Thales der Urheber der griechischen Philosophie war, diese innere Ueberzeugung? Sagte dieses nicht auch Cicero, *) wenn er schon dabey sagete, daß er der erste wäre, der dieses sagete, und dessen Gedanken schriftlich wären aufgezeichnet: *Quod literis exstet.* Er wolle aber dieses nur von denen philosophischen Schriften deren Griechen und deren Römern verstanden haben; denn andere Schriftsteller, wie Hesiodus und Homärus hatten längst vorher von der Unsterblichkeit der Seele geschrieben; und schon vor ihnen hatten selbe Musäus und Orpheus nach dem Zeugnisse des Plato **) gelehret. Und schon vor denen Griechen war dieses die Lehre deren Aegyptiern, Persianern, Chaldäern und Indianern, wie dieses der gelehrte Gerdil beweiset. ***) Ja die Mey-

*) *L. I. Tuscul. Qu.*
**) *In Menone & alibi.*
***) *L. II. §. 1.*

Meynung, daß die tugendhafte nach dem Tod würden belohnet, die Lasterhafte aber gestrafet werden, ist so alt, daß der belesene Plutarchus in seinem Trostschreiben an den Apollonius eingestehet, daß er niemal den Urheber und den Ursprung dieser Meynung habe entdecken können.

Aber was ist das, so ich den Herrn Abt Yvon mir höre entgegen rufen? Es ist also eine ausgemachte Sache, daß keiner deren griechischen Philosophen die Unsterblichkeit der Seele in dem Verstande, wie wir sie glauben, habe angenommen. So redet er, und zur Probe führet er die griechische philosophische Secten an, welche auf diese Art die Seelen immerwährend annehmen, daß sie sich nämlich auf eine Zeitlang von der Gottheit selbst abgetrennet hätten, um sich hernach auf ein Neues mit selber zu vereinigen. Ich habe aber schon geantwortet, daß diese Secten das gröste Recht haben, sich über einen so groben ihnen aufgebürdeten Irrthum zu beschweren, und von welchem sie der belobte Gerdil gründlich reiniget. *) Er beweiset, daß, wenn die Seele, nach der Lehre dieser alten Philosophen, sich nach dem Tod mit der Gottheit oder mit dem Archäus oder der Weltseele vereinigte, sie dieses nicht von der vernünftigen, sondern unvernünftigen Seele sageten, denn sie nahmen zwo Seelen an, wie

wir

*) *Encycl. Art. Ame.*

wir gehöret haben; und sie hielten dafür, daß die unvernünftige Seele aus der feinesten Luft oder Feuer zusammengesetzet sey, welche nach dem körperlichen Tod zu ihrer Himmelsphära zurück kehrete.

Was die lateinische Philosophen betrift, so zählt der nämliche Herr Abt unter die Verläugner der Unsterblichkeit den Seneca, den Cäsar und auch den Cicero. Allein Seneca war ein Stoicker, und Cicero giebt das ausdrückliche Zeugniß, daß die Stoicker wenigst eines Theiles die Unsterblichkeit haben angenommen. Dem Cäsar war viel zu viel daran gelegen, daß die Seele sterblich möge seyn, besonders in der Schutzrede, die er in dem römischen Rathe gehalten, um das Leben deren verschworenen Catilinen zu retten, welches eben die Stelle ist, die der Herr Abt Yvon anführet. Von dem Cicero führet er die Briefe an den Torquatus und an die Terentia an; in allen denen, die Cicero an die Terentia geschrieben, finde ich nichts, als ungedult und Niedergeschlagenheit. In dem dritten Briefe an den Torquatus lese ich diese Worte: *) So lang ich lebe, soll mich keine Sache anfichten, weil ich von aller Schuld frey bin, und wenn ich nicht mehr seyn werde, werde ich keine Empfindung mehr haben. *Nec enim, dum ero angar ulla-*

*) *L. VI. Epist. ad Famil.*

ullare, cum omni vacem Culpa, & si non ero, sensu omni carebo. Welche letzte Worte: Wenn ich nicht mehr seyn werde, werde ich keine Empfindung mehr haben, muß man verstehen, wie sie der vorseyenden Rede gemäß sind, nämlich: Wenn ich nicht mehr leben werde, werde ich die Uebeln der Republick nicht mehr fühlen. In dem nämlichen Verstande muß man auch die Worte des vierten Briefes nehmen, wo er vom Tod sagt: In dem Tod wird kein Schmerzen mehr seyn, sondern in dem Gegentheil wird das Ende deren Schmerzen seyn. Zu dem muß man sehen, von welcher Sect Torquatus war, ob er nicht von der Sect der Epicuräer war, wo man sagen konnte, Cicero redete zu dem Narren nach seiner Thorheit.

Sind aber die angeführte Zeugnisse, was den Cicero und den Plato betrift, nicht hinlänglich und entscheidend, daß sie für die Unsterblichkeit der Seele gestanden sind? Ist aber der von dem Cicero in dem Traume des Scipio angebrachte Discurs von dem Platonischen Phädro nicht noch entscheidender? Aber ich behalte mir dieser und noch anderer Philosophen herrliche Zeugnisse zu der Betrachtung bevor, die ich über die zukünftige Belohnung anstellen werde.

Weder müssen uns die Ausdrücke einiger vornehmen Gottesgelehrten irr machen, die behaupten, Gott allein sey unsterblich, und außer ihm seyn alle Geschöpfe sterblich. Denn sie sagen dieses

in einem ganz anderen Verstande: Gott allein ist unsterblich, nämlich nach jener wesentlichen, unveränderlichen und höchsten Unsterblichkeit, die ihrer Natur nach von Ewigkeit ist, die keinen Anfang hat, und also auch kein Ende haben wird; da entgegen alle übrige Dinge nicht von sich selbst da sind, noch da seyn können, und entweder von ihrer Natur aus zu ihrem ersten Nichts zurück kehren, oder von dem, der sie aus ihrem Nichts hervorgezogen hat, in ihr erstes Nichts können zurück gestürzet werden, und die von ihrer Natur der Veränderung unterworfen sind. Es ist aber die Veränderlichkeit, wie der H. Augustinus sagt, eine Gattung der Sterblichkeit; denn wenn eine Sache sich veränderet, so stirbt die Eigenschaft, die zuvor war, ab, und es wird eine neue gebohren. Endlich, sagt der H. Hieronymus, Gott ist unsterblich seiner Wesenheit nach, andere aber sind es nur aus einem Geschenke Gottes. Aber dieses benimmt unserer Seele die Unsterblichkeit nicht, die ihr von ihrer Natur zukömmt; *) weder benimmt es der Gabe Gottes etwas, da diese Natur selbst eine Gabe Gottes ist.

Aber lasset uns die philosophische und theologische Grenze verlassen; denn die Philosophen und Theologen sind weder die alleinige noch die erste Doll-

*) *Granelli nella bella Lez. 19. T. I.*

Dollmetscher der menschlichen Natur; lasset uns in das weite Feld des menschlichen Geschlechtes tretten. Denn wenn gleich die Unsterblichkeit auf die Geistigkeit der Seele sich gründet, und eine Meynung der anderen zur Seite tritt; so werden wir doch finden, daß die Meynung von der Unsterblichkeit viel lebhafter, viel klärer, viel allgemeiner, und weit tiefer unseren Gemüthern eingepflanzet sey. Die Geistigkeit zu verstehen und zu behaupten, braucht es Vernunftsschlüsse, und feine Vernunftsschlüsse. Die Unsterblichkeit zu begreifen, braucht es nur der Fühlung, und nur einer gemeinen Fühlung. Und welches Volk, wenn es noch so dumm, noch so ungeschliffen ist, hat nicht die schmeichelende Meynung, daß seine Seele den Körper überlebe?

Wir wollen die gesittete Völker übergehen, deren Lehre und Meynung allen bekannt ist. Wir wollen die ungehobelteste und wildeste zu Zeugen nehmen. Der Herr Loubere *) bezeuget, daß die Idee von der Geistigkeit der Seele nicht so allgemein verbreitet sey; aber er sagt: Nicht eine einzige Meynung ist unter denen Menschen so allgemein angenommen, als die Meynung von der Unsterblichkeit der Seele: und setzet hinzu: Alle Heiden des Orients glauben, daß nach ihrem Tod von dem Men-

 schen,

*) *Voyage de Royaume de Siam. T. I. p. 361.*

schen was übrig bleibe, so von dem Körper abgetrennet, und von ihm unabhängig ist. *)

Der Herr Lafitau **) bezeuget durchaus von denen Amerikanern, daß sie zwar von der Geistigkeit eine sehr verworrene Idee hätten, aber daß sie alle die deutlichste und überzeugendeste von der Unsterblichkeit hätten, und besonders, daß die Huronen und Irocqueser und die Cariben ein Land der verstorbenen Seelen erkennten, so, wie die übrige Barbarn sich eine Insul oder einen Aufenthalt versprächen, wohin sie nach ihrem Tod zu einem besseren Leben abgiengen. Aus welchem man auch eine allgemeine Känntniß von Gott schließen könne; denn, wie kann man ohne Gott einen besseren Aufenthalt, ein besseres Leben, besonders nach dem Maase deren Verdiensten verstehen und hoffen? Aber wir wollen bey unserem Hauptpunct stehen bleiben; wer will mit der nicht so allgemeinen Meynung von der Geistigkeit die so allgemein angenommene Meynung von der Unsterblichkeit über den Haufen werfen, besonders da die erste mit so elenden und zweifelhaften Gründen unterstützet ist? Wer, frage ich, wer will sich erkühnen die Meynung einiger wenigen, und die

---

*) Lese in dem ersten Bande deren Beweise, das dreyzehende Hauptstück von der Unsterblichkeit der Seele.

*) *Moeurs des sauvages T. I. C. 2.*

die nicht die beste Philosophen sind, der allgemeinen Meynung aller Völker der Welt entgegen zu setzen? Dieses und nicht jenes ist nach dem Ausspruche des Cicero die Sprache der Natur, und die Natur spricht ohne Vergleich wahrhafter und besser, als die Philosophie.

Wo nicht vielmehr die gute Philosophie mit der Natur hierinfalls wunderbar übereinstimmet, und was diese fühlet, die erste mit Vernunftsschlüssen wunderbar bestättiget. So ist es: nächst denen Beweisen, die aus der Geistigkeit und aus der Unzertheilbarkeit gezogen werden, setzet noch Cicero hinzu: *) Dies ist meine Meynung, daß, indem der Verstand des Menschen so schnell, das Gedächtniß der verflossenen, und die Vorhersehung der zukünftigen Dingen so groß, deren Künsten und Wissenschaften so viele, die Erfindungen so häufig, und die Natur, die aller diesen Dingen fähig ist, unmöglich könne sterblich seyn. Und wie? ist denn die Känntniß der Unsterblichkeit selbst, und die Känntniß des unsterblichen unendlichen Gottes nicht eine überzeugende Ursache, daß wir die Seele, die dieses erkennet, für unsterblich halten müssen? Nein, sagt Salustius, **) keiner sterblichen Natur kann die unsterbliche Natur bekannt seyn.

*) *L de senect.*

**) *V. Grotium de verit Rel. Christian.*

Nulli natura mortali immortalis natura Cognita est. Was soll ich von der Begierde unserer Seele zur Unsterblichkeit sagen? Die stärkeste Begierde unter allen sagt *l'Abadie* Eine Begierde, setzt Paschalis hinzu, der man auch mit Dargebung seines Lebens will genug thun. Eine Begierde, füge noch ich zu, ohne derer Sättigung der Mensch nicht kann glückselig seyn, wie wir zu seiner Zeit zeigen werden.

Lactantius giebt noch eine andere schöne Ursache: *) nicht nur allein, sagt er, die Begierden, sondern auch die Werke des Körpers sind sterblich, da entgegen die Begierden und die Werke, der Seele ihrer Natur nach unsterblich sind: z. B. die Lehren, die Erfindungen, die Gedichte.... Also muß auch die Seele die sie erzeuget unsterblich seyn. Noch stärker ist der Beweis, denn der nämliche Lactantius in dem neunten Hauptstücke von der Tugend beybringt: die Tugend, sagt er, die unter allen Thieren dem Menschen ganz allein zukömmt, ist ein großer Beweis, daß unsere Seelen unsterlich sind: *Virtus quoque soli homini data, magno argumento est, immortales esse animas.* Und warum? Merket die Stärke des Beweises: die beste und schönste Sache der Welt, wie die Tugend ist, wäre nicht nur allein in hundert Fällen eitel und unnütz, sondern sie wäre auch ungeschickt und schädlich, wie

*) *L. VII. Inst. C.* 11.

wie in dem Falle, da Socrates und Regulus für die Tugend gestorben sind. Denn, wenn ihre Seelen nicht unsterblich waren, welchen schönen Gewinst hätten sie davon getragen? Die äusserste Schmerzen übertragen, und hernach alles, was in der Welt gutes ist, zu verlieren!

Und Gott, der weiseste, der gütigste Gott hat die Dinge der Welt also angeordnet. Und hier ist die andere Gattung deren stärksten Beweisen von Seite Gottes selbst, die von seiner höchsten Oberherrschaft, von seiner Vorsicht, von seiner Gerechtigkeit, von seiner Güte, und es kurz zu sagen, von seiner Gottheit hergenommen sind. Alle Religionen der Welt, sagt der so wenig gottesfürchtige Bayle, wie die wahre, so die falsche, drehen sich um diesen Angel, oder gründen sich auf diese Lehre, daß es einen unsichtbaren Richter gebe, der nach diesem Leben alle Handlungen deren Menschen, so wohl die innere, als die äußerliche strafe und belohne. Also alle Religion, nehme ich das Wort auf, aller Gottesdienst, alle Anbetung, alle göttliche Ehre gründen sich auf die Unsterblichkeit, weil sie sich auf das Gericht und auf die Belohnung nach diesem gegenwärtigen Leben gründen. Und Gott soll diese Unsterblichkeit nicht wollen, von der jetzt und in der Zukunft seine höchste äußerliche Glorie abhängt? Und Gott soll mit dem Körper seinen Erkenner, seinen Anbeter, seinen Verherrlicher, untergehen lassen?

Gründe und Beweise, die zu ihrer Zeit die unermessene Stärke werden fühlen lassen, und die auch anjetzo, da sie nur in dem Fluge berüret werden, bey aufgeklärten Seelen ihren Eindruck machen müssen. Und wenn wir diese Gründe mit denen vorhergehenden, die den Menschen angehen, zusammen nehmen, und wenn wir sie mit der allgemeinen so deutlichen, so alten, so eindringenden und klaren Meynung aller Völker unterstützen, wie machen sie nicht solche überzeugende Proben aus, daß sie für den stärksten Beweiß gelten können? Nun meyne ich erwiesen zu haben, daß, wenn auch die Seele des Menschen ihrer Natur nach sterblich wäre, sie dennoch aus göttlicher Anordnung unsterblich seyn müsse; und gerad umgewendet, daß aus allen Gründen die Seelen deren Thieren müssen sterblich seyn; denn sie scheinet zu nichts anderem gemacht zu seyn, als jenen Körper zu beleben, mit welchem sie nicht nur vereiniget, sondern in welchen sie gar versenket ist. Zu welchem Endzweck sollte sie also außer dem Körper übrig bleiben, da sie, wie Yvon selbst sagt, keiner Handlung mehr fähig wäre? Die Seele deren Thieren muß also sterblich seyn. Wenn nun diese Seele auch aus anderen Gründen muß sterblich, die Seele aber des Menschen aus so vielen Gründen muß unsterblich seyn, ist es denn nicht der Vernunft gemäßer, daß beyde ihrer Natur nach das seyn, was sie nach der Anordnung und Vorsicht Gottes seyn müssen, nämlich die Seele deren Thieren körper-

lich,

lich, sterblich und zerstörlich, die Seele des Menschen aber geistisch, unsterblich und unzerstörlich? Und dieses zu erweisen, hatten wir uns vorgesetzet. Nun wendet sich mein Aug zu einem erhaberen Ziele; aber zwey wunderbare Einwürfe halten mich noch auf, die ich erst beantworten muß.

Dreyzehende Betrachtung

über

den ersten Einwurf von der Meynung deren Juden von der Unsterblichkeit der Seele.

Eine unglaubliche Sache! die schöne Geister suchen Hilfe wider das helleste Licht der Vernunft, wider die allgemeine Meynung deren Philosophen, deren Völker, und des ganzen menschlichen Geschlechts, und von wem meynen sie? Von der Meynung deren Hebräern; das heißt, von einem Volke gegen welches sie in allen Stücken die äußereste Verachtung zeigen. Einige berufen sich auf alle Bücher des alten Bundes, und bemerken nicht, daß sie auf diese Art anstatt einer Ausflucht in der Mitte der Masche hangen bleiben. Andere, die vorsichtiger sind, halten sich nur blos an die Bücher des Moyses. In

diesen Büchern sagen sie, die man doch für göttlich hält, steht nicht ein Wort von der Unsterblichkeit der Seele, noch von der anderen Welt, noch von einem anderen Leben. Die Belohnungen, die Strafen, die Verheißnngen, die Drohungen schränken sich alle auf das gegenwärtige Leben ein. Wozu, sagen sie, dichtet ihr ein zukünftiges Schicksaal, und eine unsterbliche Seele?

Aber ich antworte, dieses ist eine Ungeschicklichkeit des schönen Geistes, daß er mir die Offenbarung entgegen setzt, da ich mit dem blosen Licht der Vernunft auf meinem Weege fortwandere: und wenn ihr schöne Geister so sehr das jüdische Volk verachtet und aushönet, was habt ihr mit ihrer Meynung zu thun? Warum verlachet ihr sie nicht ebenmäßig? Warum setzet ihr uns eine Meynung entgegen, die uns aus so vielen Gründen die schätzbareste ist? O ihr Herren, werdet erst unter euch einig, wenn ihr wollet, daß wir auch mit euch sollen einig werden. Doch, wenn es so seyn muß, daß wir euch Rechts und Links, wohin ihr uns nur führen wollet, folgen müssen, so wollen wir euch zu Gefallen, bey denen fünf Büchern Moyses stehen bleiben, denn in diesen soll doch die Stärke eurer Einwürfen enthalten seyn.

In diesen Büchern, saget ihr, stehet kein Wort, so die Unsterblichkeit der Seele anzeige.

Aber

Aber wie? frage ich, stehet denn in selben etwas, so selbe leugne oder ausschließe? Stehet denn in selben ein Wort davon, daß kein anderes Leben sey? Daß unsere Seelen mit dem Körper aufhören, aufgelöset, oder zerstöhret werden? Wenn ihr eine Stelle von dieser neuen Wahrheit in diesen Büchern findet, wohlan, so bringet sie vor. Aber nehmet euch in Acht, daß ihr nicht die bekannteste Stellen anführet, die mehr eure Unwissenheit zu Schande zu machen, als euren Rechtshandel zu befördern fähig sind.

Eine starke Probe, sagt ihr, daß diese Bücher die Unsterblichkeit ausschließen, weil sie in selben niemal mit einem einzigen bejahenden Worte ausgedrücket wird. Wie? fahret ihr fort, nicht ein einzigesmal eine so wesentliche Sache berühren, die zur Einrichtung des menschlichen Lebens, der Leitfaden seyn soll? Auch sie nicht einmal an jenen Stellen berühren, wo von Auflegung eines neuen Gesetzes gehandelt wird, und wo man sich zur Erzwingung des Gehorsams der stärkesten Beweggründen bedienen sollte? Und ist ein stärkerer Beweggrund, als die Unsterblichkeit der Seele?.... Ich begreife die Stärke des Einwurfes; aber ich weiß nicht, ob ihr einen ganz besonderen Umstand wisset, der uns in diesem Falle aufstoßet, und der die ganze Schwierigkeit habet?

Dieser besondere, wunderbare, und in seiner Art einzige Umstand besteht in dem, daß bey denen

nen Hebräern alles Figur und Vorbildung ist. So ist es, dieses Volk ist eine Figur eines anderen Volkes; ihr Gesätz ist eine Figur eines anderen Gesätzes; ihre Belohnung ist eine Figur einer anderen Belohnung; und um mich deutlicher zu erklären, dort ist die Natur eine Figur oder Vorbildung der Gnade, das Sichtbare ein Figur des Unsichtbaren, das Zeitliche eine Figur des Ewigen, das irdische Jerusalem eine Figur des himmlischen. Meine Herrn, dieses ist nicht mein eigener und ein neuer Gedanke; dieses sagen alle Gottesgelehrten, alle Kenner derselben Religion, alle Ausleger ihrer Bücher, dieses sagen einstimmig die Bücher des alten und neuen Bundes; wie nach unzähligen anderen der gelehrte Paschal sehr wohl bemerket hat. *) Wenn nun allda alles Figur ist, so ist es entweder eine Einfalt, oder eine Unwissenheit, oder wenn ich nicht irre, eine ungleiche Absicht, alles ohne Figur verstehen, und Buchstäblich auslegen wollen.

Man glaubt gar nicht, daß dieses eine Ausflucht, oder eine pure und besondere Muthmaßung in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele sey. Nein, meine Herren, die Figur ist nicht allzeit so dunkel, daß das vorgebildete nicht hervor leuchte. Wir wollen zur That selbst schreiten. Wir lesen in dem Buche Genesis, **) daß nachdem Abraham gestor-

*) *Pensees. n.* 10 & 13.
**) *C. XXV. v.* 8.

gestorben ist, er zu seinem Volke sey gesammelt worden: *Congregatus est ad populum suum.* Wer war aber dieses sein Volk? Jenes der Lebenden? Aber von diesen schiede er durch den Tod. Also war es das Volk deren Verstorbenen. Was hat man aber durch das Volk deren Verstorbenen verstehen wollen? Die Körper deren Verstorbenen? Diese sind kein Volk, und werden kein Volk genennet; zu dem ist Abraham oder sein erblaßter Körper nicht zu denen Körpern seiner Verstorbenen Freunden und Verwandten beygesetzet worden, weil sie kein gemeinschaftliches Grab hatten. Dieses Volk kann also anderes seyn, als das Volk der Seelen, die nach dem Tod noch übrig geblieben sind. Und deßwegen schließen hieraus mit allem Rechte Theodoretus und Cajetanus die Unsterblichkeit deren Seelen. Dieses wird aus einer anderen Stelle des Buches Genesis *) bestätiget, wo Jacob, nach dem er den grausamen Tod seines geliebten Josephs gehöret hatte, aufrufete: Wehe mir! von meinem Schmerzen getödet will ich zu meinem Sohne in das Innere der Erde hienab steigen: *Descendam ad filium meum lugens in infernum.* Jacob wollte gewiß nicht zu dem Körper seines Sohnes in die Erde hinab steigen, denn er hatte gehöret und geglaubet, daß eine grausame Bestie ihn zerrissen und aufgefressen habe; also zu seiner Seele wolls

*) C *XXXVII.*

wollte er hinab steigen. Durch welches er auch das Zeugniß giebt, daß man für die Abgestorbene einen besonderen unterirdischen Ort zum Aufenthalt geglaubet habe.

Der nämliche Jacob nennet sein ganzes Leben eine Pilgrimschaft; *) also schauete denn Jacob außer diesem Leben ein anderes Ziel, ein anderes Vaterland, nachdem er seufzete. Und wirklich, wie nennet er den Tod? Eine Zerstörung? Eine Zernichtung? Nichts minder, er nennet ihn einen Schlaf: **) Ich will mit meinen Vätern schlafen: *Dormiam cum patribus meis.* Eine Rede, der sich Gott selbst gegen den Moyses bedienete: ***) Siehe, du wirst mit deinen Vätern schlafen: *Ecce tu dormies cum patribus tuis:* und diese Rede ist der allgemeine Ausdruck von dem Tod in der göttlichen Schrift. Bedeutet aber der Schlaf in der gemeinen menschlichen Sprache eine vollkommene und ewige Zerstörung oder Auflösung? Ich finde dieses Wort Schlaf, Entschlafung auch bey anderen Völkern in dem Gebrauche, die unstrittig die Unsterblichkeit der Seele glaubeten und vertheitigten. Die Epicuräer waren es, die den Tod einen ewigen Schlaf zu nennen sich erdreisteten, um dadurch eine völlige Zerstörung und

Zer

*) *C. XLVII.*
**) *Ib.*
***) *Deuter. C XXXI.*

Zernichtung des Menschen anzuzeigen. Aber dieses war keinesweges der Gedanken deren Hebräern und ihres Vaters Abrahams, denn sein treuer Ausleger, Paulus der Heidenapostel bezeuget, daß er sey bereit gewesen, seinen Sohn Isaac zu schlachten, weil er in Gedanken stunde, daß Gott mächtig genug sey, jeden, wer er sey, von dem Tode zu erwecken, *) *Arbitrans, quia & a mortuis suscitare potens est Deus.*

Wem kann es nun noch scheinen, daß die Hebräer geglaubet haben, die Seele sey sterblich? weder muß man sagen, daß sie die Seelen deren Menschen mit denen Seelen deren Thieren vermänget hätten; denn wo hat man jemal gelesen, daß das Leben deren Thieren eine Pilgrimschaft sey, daß ihr Tod ein Schlaf genennet werde, oder daß sie nach selbem zu ihrem Volke versammelt werden? Bis hieher haben wir uns inner denen Grenzen der Bücher Moyses aufgehalten. **)

Ehe wir aber außer selben tretten; wollen wir erst sehen, ob wir nichts anderes zu unserem

---

*) *Ad Hebr. C XI.*

**) Lese in dem ersten Bande deren Beweisen des catholischen Glaubens das 31. Hauptstück, und du wirst mehrere Zeugnisse von dieser Wahrheit aus denen Büchern Moysis finden.

rem Vorhaben finden. Ich schlage das neun und vierzigste Hauptstück des Buches Genesis auf, und finde den alten sterbenden Jacob, wie er zu seinen Söhnen redet: eine so ansehnliche Person verdienet in einem so wichtigen Umstande, wo nämlich seine ganze Familie um sein Sterbbett stehet, und von seinem Munde abhängt, alle unsere Aufmerksamkeit. Was spricht denn der Sterbende? Mit zu dem Himmel gekehrten Augen, sagt er, Herr, von dir erwarte ich mein Heil: *Salutare tuum expectabo Domine.* Aber was für ein Heil erwartet jener, der stirbt? Das Heil seines körperlichen Lebens? Er sagt aber ausdrücklich, daß er zu seinem Volk gienge, und leget seinen Söhnen auf, ihn zu begraben: *Ergo Congregor ad populum meum: sepelite me.* Was soll er nach dem Tod erwarten, wenn er nichts mehr ist, und seine Seele wie sein Körper zerstöret wird? Ach nein, sagt er, ich werde nicht aufhören, ich werde nicht zerstöret werden, auch noch nach dem Tod werde ich leben, ich werde meinen Heiland und mein Heil erwarten. Dieser Sprache ist jene gleich, die wir in dem vier und zwanzigsten Hauptstücke in dem Buche Numeri von dem Balaam lesen: Ich werde ihn sehen, aber nicht jetzt, ich werde ihn anschauen, aber nicht in der Nähe: *Videbo eum, sed non modo, intuebor illum, sed non prope.* Und der nur ein wenig die Sprache des Moyses verstehet, wird gleich begreifen, daß Balaam von dem nämlichen Gegenstand gesprochen habe, den Jacob erwartete, ein Gegen-

stand, der ihnen nach dem Tod nach vielen hundert Jahren vorbehalten war. Und die Todten, die hoffen, die erwarten, die sehen werden, sind sie dunkele, sind sie zweifelhafte Beweise von der Unsterblichkeit der Seele?

Wenn wir aus denen Büchern des Moyses zu anderen Büchern deren Hebräern fortschreiten, was lesen wir in selben deutlicher ausgedrücket, als die Unsterblichkeit der Seele? Das Buch des Jobs, ist es nicht ein herrliches und glänzendes Zeugniß? Man glaubet gemeiniglich, daß Job ein Zeitgenoß des Jacobs sey gewesen, und wenn er gleich kein Jud war, so ist doch sein Buch von denen Hebräern angenommen und in hohen Ehren gehalten worden. Und wem ist unbekannt, mit welchen lebhaften Farben in diesem Buche die Unsterblichkeit der Seele, und auch die Auferstehung deren Körpern sey abgeschilderet worden? Diese Auferstehung war auch dem Abraham nicht unbekannt, da er glaubete, Gott könne seinen getödteten Sohn Isaac wieder zu dem Leben erwecken, und ihn zwar zur Fortpflanzung seiner verheißenen Nachkommenschaft erwecken, folglich auch dem Leibe nach erwecken.

Tobias war ein Hebräer, und mit welcher Sicherheit erkläret er sich nicht, daß er von Gott ein besseres Leben in Zukunft erwarte. *) Dieses

*) *Tob. C. III.* 18.

ses war in seinen Dranksaalen, in seiner Verfolgung sein einziger Trost. Soll ich noch andere Zeugnisse beybringen, die sich in denen Büchern deren Psalmen, deren Sprichwörtern, des Ecclesiastes, des Ecclesiasticus, deren Propheten, deren Machabäern ohne Zahl und um die Wette mir darbiethen? Es würde mir scheinen, als wollte ich die Gedult des geehrten Lesers zu sehr mißbrauchen, wenn ich auch nur bloß die Stellen anzeigen wollte.

Es sey mir demnach zum Schluße erlaubet, zur Bekräftigung dessen, was wir gesagt haben, eine kleine Anmerkung beyzufügen. Der Lehrsatz von der Unsterblichkeit der Seele ist dem Menschen nicht gleichgültig, wie jeder einsieht, denn es hängt davon seine höchste Glückseligkeit ab. Nun ist es außer Zweifel, daß dieser Lehrsatz von denen Hebräern nach denen Zeiten des Moyses sey öffentlich angenommen und bekennet worden, und daß die Juden nach dem Moyses ihr allzeit in größten Ehren gehalten haben. Der schöne Geist sagt, daß Moyses kein Wort von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen habe, und will hierdurch uns glauben machen, daß Moyses und die Hebräer seiner Zeit geglaubet hätten, die Seelen seyn sterblich. Also, folgere ich, müssen die Hebräer von dem Glauben der Sterblichkeit zu dem Glauben der Unsterblichkeit übergegangen seyn. Wer kann mir aber sagen, wann und wie dieser große Uebergang geschehen sey? Wer der Urheber gewesen?

sen? Wer die Juden zu dieser neuen Lehre überredet? Wie? soll sich keiner dieser Neuigkeit widersetzet haben? Soll nicht einer von denen Verehrern des ersten Gesätzgebers und ihres Lehrers dagegen was eingewendet haben? Von diesem allem liest man kein Wort. So habe ich denn das Recht zu schließen, daß in der alten Hebräischen Lehre keine Veränderung sey vorgegangen, und daß immer der nämliche Glauben von der Unsterblichkeit der Seele unter sie geherrschet habe, wenn er gleich anfänglich nur unter der Hülle deren Figuren und Bildern verdecket war, so war er doch kennbar, und ist hernach also aufgedecket worden, daß man blind muß seyn, wenn man ihn nicht sehen will, wie die angezogene Stellen sehr klar erwiesen. *)

Indessen dünket mich, daß dieser aus denen Hebräern geborgte Einwurf sehr unschicklich angebracht werde, weil er nicht nur vor denen schönen Geistern nichts erweiset, sondern unmittelbar auf ihre Urheber zurück fällt. Da nun die Zeug-

*) Der Verfasser deren Beweisen des catholischen Glaubens zeiget in dem ersten Bande in dem angezogenen 31. Cap. sehr schön, warum Moyses hievon nicht deutlich gesprochen habe, endlich aber diese Lehre öffentlich sey bekennet worden.

nisse deren Hebräern für die Unsterblichkeit der Seele so häufig und so deutlich sind, so halte ich die Zeit verlohren, die ich zur Widerlegung einiger wenigen aus der Schrift gezogenen Stellen verwenden wollte; Denn alle, die sie anführen, sind entweder aus dem Zusammenhange des Textes schon aufgelöset, und aufgekläret, oder sie können von jedem, der nur ein wenig in der Schrift bewanderet ist, aufgelöset und aufgekläret werden. Vielleicht ist der zweyte Einwurf etwas besser ausgesonnen. Wir wollen sehen, worinn er bestehe, und von welcher Stärke er seye.

Vierzehende Betrachtung

über

den zweyten Einwurf von der Wahrheit.

Wie viele Vernunftschlüsse, so viele Luftschlösser, sagt der schöne Geist. Denn ist wohl eine Wahrheit in der Welt, und ist der Mensch darzu gemacht, daß er sie erreichen könne? Der arme Mensch! er kömmt auf die Spur der Wahrheit, aber sie ist vor ihm beständig auf der Flucht. Das, was dir wahr scheint, scheinet

mir

mir falsch: Keiner ist ohne Irrthum, werde ich allein unfehlbar seyn? Der am mehresten studiret, weiß am wenigsten; und je mehr er erlernet hat, desto deutlicher erkennet er, daß er gar nichts weiß. Der große Socrates, das Orackel Griechenlandes sagt: dies einzige weiß ich, daß ich gar nichts wisse: *Hoc unum scio, me nihil scire.* Daher sind die Akademicker entstanden, die mehr darauf bedacht waren, die Meynungen deren anderen über den Haufen zu werfen, als ihre eigene fest zu setzen; und aus dem Schooße der Akademie sind die Eicliden von Megara, die Arcesilas von Pritane, die Zenonen von Elide, die Stilpen, die Pyrrhonen, die Carneades und viele andere Zweifler gekommen, die alles beobachteten, und nichts bejaheten. Wer soll sich nun der Wahrheit und der Wissenschaft rühmen, wenn alles Dunkelheit, alles Ungewißheit ist?

Wenn dem also ist, nimmt M. Tullius das Wort auf, so ist das ganze Menschliche Leben eine Verwirrung. Denn wem sollen wir folgen, was sollen wir fliehen? Gute Nacht Philophie; die Unwissenheit des Pöbels, setzt Lactantius hinzu, *) ist also besser, als diese Wissenschaft, die nichts weiß, denn der Pöbel weiß doch das, was ihm zu wissen nöthig ist. Ist

*) *L. III. Instit. C. 5.*

denn diese nichtswissende Wissenschaft nicht die prächtigste Thorheit? Andere, sagt der nämliche Lactantius, *) haben geglaubet sie könnten alle Dinge wissen; und diese waren gewiß nicht klug: andere haben geglaubet, sie könnten gar nichts wissen; und auch diese waren nicht klug. Nicht jene, weil sie dem Menschen mehres, nicht diese, weil sie demselben weniger gaben, als ihm zukömmt; einem wie dem anderen mangelte die Mäßigung. Worinn bestehet nun also die Weisheit? In dem, daß du nicht glaubest, du wissest alles, denn dieses kömmt nur Gott zu, weder daß du glaubest, du wissest gar nichts, denn dieses ist denen Thieren eigen.

Wenn nicht diese so feyerliche und ernsthafte bekänntniß der Unwissenheit (wer sollte es glauben können) nichts als eine comische Masquerate ist. So ist es, es ist eine Masquerate des Socrates und deren Akademickern, eine Masquerate deren Scepticker und Pyrrhonisten, endlich eine Masquerate deren schönern Geistern. Von dem Socrates bezeuget es Cicero sein hoher Verehrer, und berichtet uns, daß er deßwegen den Nahmen des Ironicus, des Spötters bekommen habe, weil er ein ewiger Verhöhner der allzu großen einfältigen Leichtglaubigkeit der anderen

*) Ib. C. 6.

ren gewesen sey. Und dieses hatte schon vorher Plato an mehreren Orten gesagt, und wiedergesagt. Das nämliche Zeugniß stattete der nämliche römische Wohlredner von denen Akademikern ab, daß alle von dem nämlichen Socratischen oder spöttischen Geist seyn beseelet gewesen; und der fehlet sehr häßlich, der von ihnen glaubet, daß sie alle Wissenschaft geleugnet hätten. Man höre den Bayle selbst: Wer einen Akademicker nennet, nennet einen Philosophen, der nur selten was bejahet. Und die Sache läßt sich sehr wohl hören, daß die Bejahung nur selten sollte seyn, weil die Wissenschaft deren Dingen nur selten ist. Und diese Musquerate oder Verstellung ist klug, wie jene des Cartesius, die nur eine Feindinn der Unbedachtsamkeit und des Irrthums ist.

Die neueren Akademicker, aus Begierde, ihre Zweifel noch höher zu treiben als die alten, sind die größten Comödianten der Welt geworden, besonders Pyrrho und Aristo, sie leugneten nicht nur die Wahrheit, sondern so gar auch die Wahrscheinlichkeit. In welche Bande nicht wenige unserer heutigen schönen Geistern tretten, auch sie wollen eine Rolle auf der Comödie spielen, die Rolle deren klugen vor denen Thoren, und vielleicht auch die Rolle deren Thoren vor denen Klugen.

Doch muß man einen wesentlichen Unterschied unter denen Pyrrhonisten und unter denen schönen Geistern bemerken. Die einen, wie die anderen sind Comödianten, aber auch die einen, wie die andern sind sich ungleich an ihren Masquen, weil ihre Unwissenheit und Ungewißheit nicht so gleichförmig und ausgedehnet ist, als eines jeden Theiles Gründe erforderten; aber in diesem sind sie einander vollkommen ungleich, daß die erste ihre Comödie in denen Physikalischen, die andere aber die ihrige in denen sittlichen Dingen spielen.

Die Sache wird vielleicht einem mangen neu scheinen, aber sie ist doch gewiß; und es wäre ein Irrthum, wenn man glauben wollte, daß Pyrrho und Aristo mit ihren Anhängern in allem seyn Scepticker gewesen. Sie waren Scepticker in vielen Dingen, d. i. sie waren Zweifler und unentschlossene Beobachter der Fällen der Natur, aber in jenem, was die Tugend betrafe, waren sie nichts minder, als unentschlossen. Sie betrugen sich ganz anderst, als die Stoicker, und sie behaupteten mit einer nicht geringeren als stoischen Standhaftigkeit, daß die Ehrbarkeit nicht nur allein das höchste, sondern auch das einzige Gut des Menschen sey. Wer an diesem Ausspruche zweifelt, der lese das dritte Buch des *Cicero de finibus*, und er wird durch seine eigene Augen überzeuget werden. Ich glaube, diese comische Philosophen früchteten sich, sie mögten unehr-

bar

bar zu seyn scheinen, wenn sie an der Ehrbarkeit zweifelten: und wenn sie gleich viele Materien dem Umfange der Ehrbarkeit entzogen, da sie den Unterschied zwischen denen physikalischen und sinnlichen Gegenständen aufhoben, so zeigeten sie sich doch in ihrer Comödie mehr unbedachtsame als unkluge Schauspieler.

Da entgegen die schöne Geister keinesweges zu entschuldigen sind, die, weil sie auf andere Dinge sich nicht einlassen, die Ehrbarkeit selbst zu einer Comödie machen, und da sie sich um den Ruf guter und ehrbarer Sitten bewerben, oder vielmehr selbe affectiren, suchen sie Ungewißheiten aufzuwerfen, die alle Ehrbarkeit umstürzen. Welcher Aergernisse nachte sich nicht ihr Camerad der dreiste Bayle schuldig? Es ist wahr, er sagte viel schöne und fürtrefliche Dinge von der Ehrbarkeit; aber wie viele Dinge hat er nicht auch gesagt, um die Ehrbarkeit tausend Meilen weit zu flüchten. Wie ist es nicht eine infame und der Ehrbarkeit nachtheiligste Sache, wenn man ihre Gerechtsame auch nur will streitig machen? Mangelte es ihm vielleicht an einem erhabeneren Gegenstand, an welchem er seinen aufgeklärten Verstand hätte verfeineren und üben können, ohne daß er den Stein des Anstoßes, und die Beschimpfung der Tugend hätte auf die Schaubühne gebracht?

Aber um diese Scepticker zu beschämen, lasset uns selbe von der Schaubühne auf die Ebene führen, wenn sie nach abgelegter Masque ihren natürlichen Stand wieder annehmen. Was thun sie in diesem Stande, was denken sie? Gewißlicht handeln und denken sie alsdenn wie andere Leute. Zweifeln sie vielleicht, daß es Feuer, Wasser, Luft und Erde gebe? Zweifeln sie, daß das Wasser naß, und das Feuer heiß und trocken mache? Essen diese neue Philosophen Kohlen anstatt des Brodes? Oder wenn sie Glaubiger von hundert Ducaten sind, stehen sie im Zweifel daß nur zweymal fünfzig hundert machen, oder nehmen sie Bohnenblätter anstatt Ducaten? Stehen sie im Zweifel, daß der Diener, den sie in Solde nehmen, gehalten sey, ihnen die gehörige Dienste zu leisten? Stehen sie vielleicht an, den für einen Verwegenen zu halten, der sich ihnen kühn widersetzet? Zweifeln sie, ob der ein Galgenmäßiger Böswicht sey, der ihnen den Beutel stiehlt, und Reißaus nimmt? Was wollen uns denn diese Scepticker mit ihren lügnerischen Zweifeln und Ungewißheiten aufbinden? Sollen wir auf lächerliche Fragen ernsthafte Antworten geben? Meine Herren, wir wollen euch Kuchen für Brod geben, oder deutlicher zu sagen, wir wollen euch Gleiches mit Gleichem vergelten. Ihr seyd Comödianten, wir wollen auch Comödianten seyn; ihr seyd Comödianten in euren Lehrsätzen, wir wollen Comödianten in denen

nen Thaten seyn. Wir wollen euch einen schlauen Burschen an die Seite geben, der seine Rolle so gut als ihr zu spielen weiß. Ihr werdet von ihm den Hut begehren, und er wird euch die Nachtmütze bringen; ihr werdet ihm sagen, er soll gehen, und er wird kommen; ihr werdet ihn ausschelten und er wird euch ein Reimen, oder gar mit Stockschlägen antworten. Er wird nach eurem Geldbeutel greifen, er wird zweifeln, ob er sein oder euer sey, indessen wird er sich dessen bedienen; ihr werdet ihn eines Diebstahls beschuldigen; er wird sagen, wir wollen zum Richter gehen, und dieser wird euren Rechtshandel nach euren Gründen entscheiden, er wird sagen, ihr hättet beyde Recht, und er wird euch beyde wegen eurem Zweifel fortschicken.

Gewißlich, wenn diese Zweifler ein- oder zweymal auf diese Art würden bedienet werden, die Pyrrhonische Masque würde ihnen geschwind von dem Gesichte fallen, und die ganze Comödie würde sich mit einem Gelächter der ganzen Schaubühne endigen. Pyrrho selbst, der sich unterstunde, von Stadt zu Stadt und von Hause zu Hause sein Narrenspiel zu treiben, machte sich endlich zum allgemeinen Gelächter, und seinen Lehrlingen wäre es übel gegangen, wenn sie sich nicht für die Ochsen, Karren und Fuhrleuleuten hätten in Obacht genommen, denn diese waren wirklich keine Pyrrhonisten; allein Pyr-

rho

rho vergaße nach und nach zwischen denen Wänden seines Hauses, daß er Pyrrho wäre, wie ihm seine Schwester öfters vorwarfe. So ist es, diese Zweifelhaftigkeit ist eine pure lebendige Masquerate, die man außer der Bühne nicht lang aushalten kann. Bey jedem Schritte wird die Wahrheit, die Pflicht, die Gerechtigkeit dem Schauspieler in den Kopf steigen, und auf die Zunge kommen.

Was sage ich aber außer der Bühne? Auf der Bühne selbst, auf und mitten in der Comödie vergessen sich nnsere Schauspieler beständig. Denn alle ihre Zweifeln, alle ihre Vernunftsschlüsse wider die Wahrheit, wie? setzen sie denn nicht eine Wahrheit zum Voraus, auf welche sie sich gründen? Thuen sie doch weniger, wenn sie können, und reden klüger, wenn sie wollen, denn, wenn er ohne Grund was spricht, wie nennt man ihn? Wer seine Gründe nicht für wahr hält, dem soll man das Reden verbieten. Die Stärke der Wahrheit, sagt Seneca, ist groß, sie vertheidigt sich selbst wider alle kluge Geister, wider die Weisheit und wider die List, wider die Schlauigkeit und wider alle gestellte Schlingen der Menschen. Ein wahrer Scepticker kann in der That nichts anderes seyn, als ein Tollhausmäßiger Phantast: er weiß nicht, was er sagt, er weiß nicht, was er thut, er

weiß

weiß nicht, was er ist, er weiß nicht wo er ist, er weiß nicht, ob er ist, oder ob er nicht ist; kurz, er kann nichts anderes als die Dummheit selbst seyn. Eine schöne Figur, die der schöne Geist muß machen, wenn er in seinen Gründen will zusammenhangen.

Aber wie kann der schöne Geist eine Figur machen, wie kann er in seinen Gründen zusammenhangen, wenn er die Wahrheit in einem Stücke annimmt, und sie in einem anderen verwirft? Wirklich, redet einmal mit ihm, nicht nur von der Arithmetick, oder Geometrie, oder Algebra, oder Physick, oder Sternsehkunst, oder Policey, oder von der Oekonomie, oder auch von der Profangeschichte; er wird euch die von anderen Philosophen angenommene Wahrheiten nicht nur nicht läugnen, sondern er wird mit einem stolzen Nachdrucke und erhabener Stimme sagen, daß dieses das erleuchte Seculum sey, ein Seculum in welchem die Wahrheiten sind aufgekläret, fortgepflanzet und vermehret worden. Und was mehr ist, er wird euch seine Anectoten über die Geschichten, an welchen die gesunde Kritick sehr zweifelt, als ungezweifelte Wahrheiten vorbringen.

Seine Zweifeln fangen erst an, wenn man von der Religion und von der Moral zu reden kömmt.

Hier

Hier macht sich der Ausspruch des königlichen Psalmisten wahr,*) daß die Wahrheiten der Menschenkinder seyn verminderet worden: *Diminutæ sunt veritates â filiis hominum.* Die physikalische Wahrheiten sind vermehre, die sittliche verminderet worden. Aber wie, und warum ist dieses geschehen? Ist es denn nicht das nämliche Licht der Vernunft, so von dem einen, wie von denen anderen urtheilet? Und wie? soll denn dieses Licht in dem einen wahr, in dem anderen betrügerisch seyn?

Es wird mir ein schöner Geist entgegen setzen, daß bey dem Licht der natürlichen Wahrheit alle Religionswahrheiten, d. i. alle geistliche oder aberglaubische Vorurtheile verschwänden. Ich weiß es, antworte ich ihm, ich verstehe es, daß dieses so viel sagen wolle, daß je mehr ein Seculum erleuchtet, es desto unglaubiger und desto minder aberglaubisch sey. Und wenn man von dem wahren Aberglauben redet, so ist er nur allzu wahr, und ich habe es selbst in dem Eingange meines Werkes gesagt. Aber es ist eine ganz andere Sache, wenn man von der Religion redet, von welcher ich hier spreche.

Nein,

*) *Ps. XI.*

Nein, die schöne Geister haben wegen dieser Anmerkung gar nicht Ursache für Freude aufzuhüpfen: denn das erleuchteste Jahrhundert Griechenlandes, in welchem ohne Anstand Plato gelebet hat, wird sie des Gegentheils überzeugen, daß in diesem erleuchten Seculo die Religion sich empor geschwungen, in eine bessere Form sey gegossen und befestiget worden, und dieses zwar durch die Philosophen selbst, die dieses Seculum erleuchtet hatten. Und merken sie nur auf, ob nicht die Ursache der Abnahme und der Verschwindung dieser Wahrheiten vielmehr jene sey, die in dem angeführten Psalmen Davids hat angezeiget: nämlich die Abnahme der Heiligkeit und Frömmigkeit. Der Heilige, sagt er, abgenommen, *Defecit sanctus*, die Uebermaaß der Eitelkeit, *vana locuti sunt*, und der Stolz der hochtrabenden Zungen, *Linguam nostram magnificabimus.*

In Wahrheit sehe ich in diesen Pyrrhonisten weder Licht, weder Gründlichkeit, noch Zusammenhang. Denn auch selbst in der Materie der Religion wollen sie aller Wahrheit abschwören. Sobald sie einen Beweiß auftreiben können, der wider die Geistigkeit oder Unsterblichkeit der Seele, oder wider die göttliche Vorsicht, oder wider das Christenthum eine Stärke zu haben scheint, sogleich werden sie Dogmatisten

tisten *) und posaunen die elendeste und offenbar falsche Scheingründe mit vieler Dreistigkeit als Wahrheiten aus. Wenn ziehen sie aber alle Dinge in Zweifel? Alsdenn, wenn ihnen die Wahrheit zum Leibe dringt, ihnen den Mund stopft, und sie keine Sophistenstreiche zur Ausflucht mehr haben: alsdenn fangen sie an zu zweifeln, und setzen auf die Vernunft selbst ein vorgeschütztes Mißtrauen.

Sie nehmen alsdenn nur blos die physikalische und mathematische Wahrheiten aus, weil sie selbe durch die Sinne als unfehlbare Zeugen fühlen und empfinden. Wenn man ihnen aber entgegen setzet, daß kein anderes Licht sey, durch welches man von denen sittlichen Wahrheiten urtheile, als das nämliche, durch welches man die physicalische und mathematische Wahrheiten erkennet, und man folglich entweder in diesen dem Licht der Vernunft nicht glauben könne; oder selbem in jenen wie in diesen nothwendig trauen müsse; wie winden sich unsere Zweifler aus dieser Enge? Sie lassen, wer sollte es glauben? lieber alle physikalische

und

*) Ein Ausdruck, der bey denen Griechen die Meister und Vertheidiger der Wahrheit anzeigete.

und mathematische Wahrheiten die infamste Lügen seyn, als daß sie die Wahrheiten der Religion und der Moral für giltig und statthaft annehmen. Aber ist nicht diese Unbeständigkeit, diese Ausschweifung ein gezwungenes Bekänntniß der geläugneten Wahrheit? Eine wunderbare Sache! um die sittliche Wahrheit läugnen zu können, muß man alle Wahrheit läugnen. Es ist aber unmöglich, alle Wahrheit zu läugnen, ohne daß man alles Verstandes und aller Vernunft völlig beraubet sey, wie wir oben gesehen haben. So werden die Zweifler selbst die Siegeszeichen der Wahrheit, die sie so heftig anstreiten.

Allein, sagen sie, wer versicheret uns, daß eine Wahrheit unter uns sey, und daß wir derselben fähig seyn? Wer uns versichere? Kann denn eine größere Versicherung seyn, als diese, daß wir ohne die Wahrheit nichts seyn können, was wir wirklich sind? Lasset uns doch die Wahrheit läugnen, wenn wir können, ohne daß wir die Vernunft selbst verläugnen; und lasset uns die Vernunft läugnen, ohne daß wir die Natur verläugnen. Du mußt also zuvor die natürliche Vernunft ablegen, alsdenn soll es dir erlaubet seyn, die Wahrheit zu läugnen.

Daß wir zur Känntniß der Wahrheit gemacht seyn, saget uns selbst die Liebe zur Wahrheit, die wir in uns fühlen. Denn was verlanget unsere Seele mehres, sagt der H. Augustinus, als die Wahrheit? *Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem?* *). Und dieses allzu große Verlangen, so man den Vorwitz nennet, wornach trachtet es, setzet der nämliche H. Lehrer hinzu, **) als zur Känntniß der Wahrheit? *Quid appetit curiositas nisi cognitionem?* In der That, wer hütet sich nicht, in Irrthum zu fallen, und wer schämet sich nicht, daß er in selben gefallen sey? Was will die allgemeine Furcht, wir mögten von diesem oder jenem betrogen werden? Was will unsere allgemeine Sorgfalt, den Betrug zu entdecken, und was will das Vergnügen, so wir spüren, wenn der Betrug entdecket ist? Dieses sind durchaus die Stimmen der Natur, die uns versicheren, daß wir zur Känntniß der Wahrheit gemacht sind.

Aber die Wahrheit, wirst du sagen, kann von dem Menschen nicht also unterschieden werden,

---

*) *Tract. XXVI. in Joan.*

**) *L. de vera Relig. C. 49. & 52.*

den, daß er sie bejahen könne, und eine gewisse Wissenschaft von selber habe. Hierauf antworte ich mit dem Plato, daß es in der That nicht eines sey, die Wahrheit zu erkennen, und selbe zu wissen. Die Wahrheit kann mit der Meynung und mit der Wissenschaft bestehen. Der eine wahre Meynung heget, erkennet das Wahre, aber nicht mit solcher Gewißheit, daß er ohne allen Zweifel sagen könne, ich weiß es, weil er die Ursache und die Nothwendigkeit des Wahren nicht einsieht, und sie nicht von dem unterscheiden kann, was falsch ist, oder falsch seyn kann. Hieraus schließet dieser große Mann, daß es viele Meynungen, auch wahre Meynungen gebe, daß es aber wenige Wissenschaft gebe, und daß ihrer wenige seyn, die sie besitzen. und ich bekenne es, daß, wenn wir die Wissenschaft in einer so genauen Bedeutung nehmen wollen, sie sehr selten, und nur denen wahren Philosophen vorbehalten sey. Allein was nicht allzeit der Vernunftsschuß in uns wirket, wirket öfters mit gleicher Stärke das innere Bewußtseyn, oder die innere Empfindung, wenn ich also sagen darf; und hieraus schließe ich also:

Das Wahre läßt sich auf die nämliche Art unterscheiden, wie wir das Schöne, das Gute, und das Nützliche unterscheiden. Die Unterschei-

scheidung ist schwer, weil sie die Phantasie und die Leidenschaften, die große Feindinn der Richtigkeit sind, in unsere Urtheile öfters mit einmischen, und zu diesen gesellen sich noch die Vorurtheile: und die Liebe des Neuen, und die Hochschätzung für das Alterthum, sind öfters eben so betriegerisch, als die Vorurtheile; und daher kömmt es, daß die Meynungen deren Menschen sich einander so ungleich sind, und daß diesen die Sachen schön, gut und nützlich scheinen, die jenen häßlich, schlecht und unnütz oder schädlich vorkommen. Was ist es hernach Wunder, daß dem wahren zu Zeiten das Wahrscheinliche gleichkomme. Bey allem diesem geschieht es doch öfters, daß es unangesehen deren Vorurtheilen und Caprizzen deren Menschen, viele Dinge gebe, über deren Schönheit, Güte und Nutzen alle übereinkommen. Dieses könnte aber nicht geschehen, wenn nicht in allen von der Natur aus das nemliche Licht, die nämliche Idee und der nämliche Geschmack angetroffen würde. Und man kann auch nicht anderst von der Wahrheit sagen.

Wenn mich einer fraget, woher es komme, daß eine Sache allen wahr scheine, so werde ich ihn dagegen fragen, woher es komme, daß allen Menschen der Narcissus schöner, als der Aesopus scheine, und warum allen die Ordnung

bes-

besser gefalle, als die Unordnung, und warum alle die Klugheit höher schätzen, als die Thorheit? Man wird mir endlich antworten, weil die Sinne und die Gemüther deren Menschen also beschaffen seyn; und auch ich, werde ihm antworten, weil der Verstand des Menschen also beschaffen ist. Wer mehres zu wissen verlangt, der gehe hin und frage die Natur. Und diese wird ihm sagen, daß, gleichwie diese also gebildet worden, daß sie wissen, das Schöne von dem Häßlichen, das Gute von dem Schlechten, das Nützliche von dem Schädlichen zu unterscheiden, sie auch die Menschen also gebildet habe, auf daß sie wissen, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden. Und wenn sie sich in diesen Dingen wahrhaft befindet, warum will man sich beklagen, daß sie in anderen betrügerisch sey?

Der schöne Geist wird sagen, man habe die Natur sehr oft auf der Lüge ertappet, und daß so viele widersprechende Meynungen deren Menschen sie der Lüge überzeuge. Aber langsam, mein Herr, langsam; jenes, was sie Lügen heißen, sind keine allgemeine Aussprüche der Natur, sondern einer besonderen Caprizzen, d. i. es sind Aussprüche der Unbesonnenheit, der Uebereilung, des Vorurtheils, der Vermessenheit; nur jenes, um richtig zu reden, ist ein Aus-

spruch der Natur, in welchem alle Menschen übereinkommen. Ich bin der erste nicht, der es sagt: dieses hat der römische Wohlredner und Philosoph vor so vielen Jahrhnnderten schon gesagt: *) die Uebereinstimmung aller Völker muß man für den Ausspruch der Natur halten: *Consensio omnium Gentium lex naturæ putanda est;* und er wiederholet es: **) daß die Uebereinstimmung aller die Stimme der Natur sey: *Omnium Consensus naturæ vox est.* Solcher, eben weil er ein Ausspruch der Natur ist, ist allgemein, und nicht willkührig, denn die Natur erzwinget mit Gewalt von jedem Menschen die Uebereinstimmung, und keiner kann ohne inneren Gewissensbiß und innere Widerstrebung auch nur mit Worten widersprechen. Und dieses erfährt jener, der einen Scepticker will vorstellen, er kann unmöglich widersprechen ohne sich selbst zu widersprechen.

Nun folgere ich also: sind denn diese allgemeine Aussprüche der Natur jemal falsch befunden worden? Hat man diese Grundsätze jemal falsch befunden, nichts kann seyn und zugleich nicht seyn? Das ganze ist größer, als sein Theil?

---

*) *Tusc.* 1. C. 13.

**) C. 15.

Theil? Der denkt, muß da seyn? Hat man die Folgen, die man offenbar aus diesen Gründen gezogen hat, falsch befunden? Wohlan, ihr Scepticker, gebet uns Antwort, habt ihr in einem solchen Falle die Natur jemal betriegerisch gefunden? Setzet diesen noch andere Aussprüche hinzu: daß wir einen Körper haben, und daß andere Körper außer dem unserigen seyn; daß es noch andere denkende Wesen gebe, wie wir sind, die man Menschen nennet; und daß es nimmermehr geschehen werde, daß diese alle werden übereinstimmen, sich selbst zu betrügen; und daß demnach ihre übereinstimmende Zeugnisse müssen wahr seyn: daß es ein Reich des Mogols, und eine Stadt gebe, die sich Peking nennennet, und daß es jemal eine Stadt und Republick gegeben habe, die sich Athen genenet hat, daß ein Milciades, ein Themistocles gelebet haben; und hundert und tausend andere Dinge, die ich nicht würde zu Ende bringen, wenn ich sie alle herzählen wollte. Ihre Umstände sind alle so beschaffen, daß die Natur haben will, daß man ihnen Glauben beymesse, und daß man den für einen Sonderling halte, der sie in Zweifel ziehen will.

Die Natur zwinget uns also, zu glauben und zu bekennen, daß es Wahrheiten gebe, und daß die Menschen dazu gemacht seyn, sie zu erken-

nen, und daß sie selbe wissen können, und mit solcher Gewißheit wissen können, daß alle die Kräfte, die wir anwenden, sie in Zweifel zu ziehen, nicht so wohl eitel, als unmenschlich seyn. Wenn man mir aber diese und jene entgegen setzt, denen alles falsch und zweifelhaft vorkömmt, was man für allgemein wahr und gewiß hält; so antworte ich fürs erste mit dem Paschal, daß alles eine pure lautere Verstellung sey, und daß es nimmermehr einen aufrichtigen und vollkommenen Pyrrhonisten gegeben habe, gebe, und geben werde. Und wenn es einen geben sollte, so würde ich ihm einen anderen Menschen entgegen setzen, der Kohlen für Brod ißt, der alle Dinge roth, blau oder Gelb sieht. Was folget daraus? Ihr beklaget sie entweder als Kranke, oder verlachet sie als Narren. Und muß ich solche Abentheuer der Menschheit nicht ebenmäßig bemitleiden, oder belachen? In Wahrheit, dieses sind tüchtige Beyspiele und Zeugnisse, die allgemeine Natur Lügen zu strafen. Aber strafet sie Lügen, und jaget sie, so weit ihr wollet, sie wird ungeachtet eures Trotzes immer wieder zurückkehren, und wird euch in eurem Herzen Lügen strafen, und euere eigene Reden der Lügen überzeugen.

Seyd nur ruhig, ihr schöne Geister, seyd ruhig. Was glaubet ihr? daß euer seltsames

Betras-

Betragen euch euren Rechtshandel gewinne? Ihr irret: gebet Acht auf diesen letzten Vernunftsschluß. Da ihr alle Wahrheit und Wissenschaft läugnet, läugnet ihr auch alle Wahrscheinlichkeit oder läugnet ihr sie nicht? Wenn ihr sie leugnet, so muß man euch den Arzt rufen, und man muß euch sorgfältig bewahren, wegen der augenscheinlichen Gefahr, daß ihr nicht etwan einem aus Liebkosung abprüglet, oder anstatt euch zu Bette zu legen, aus dem Fenster springet. Mitleidige Seelen, ich bitte euch, haltet sie fest, mit allen Kräften haltet sie, denn von Menschen, die gar nichts zu unterscheiden wissen, hat man alles zu befürchten.

Nehmet ihr aber eine Wahrscheinlichkeit an, sehet, so seyd ihr auf ein neues in dem Netze, dem ihr habt entgehen wollen. Ich will euch zwar nicht mit jenem Beweise einstricken, aus welchem ihr euch kaum werdet loswickeln können, daß nämlich, wenn ihr die Wahrscheinlichkeit annehmet, ihr die Wahrheit nicht mehr läugnen könnet, weil jene eine Bildniß von dieser ist, man aber unmöglich ein Bild ohne sein Original denken kann. Wir wollen diesen Vernunftsschluß nicht weiter treiben, um zu einem bündigeren und deutlicheren zu schreiten. Wenn wir einmal eine Wahrscheinlichkeit annehmen, so werdet ihr mir leicht zuge-

ben, daß die menschliche Handlungen nach dieser müssen reguliret und angeordnet werden. Denn, wenn es wahrscheinlich ist, daß das Feuer brenne, so forderet die Klugheit, daß man es nicht anrühre; wenn es wahrscheinlich ist, daß Gift in diesem Becher sey, so darf man ihn nicht trinken, noch einem anderen zu trinken geben. Wenn es wahrscheinlich ist, daß dieser mein Herr sey, und man seinem Herrn gehorsamen müsse, so muß ich ihm gehorsamen, u. s. w. Läugnet man dieses, so muß man wider den Arzt kommen lassen; denn seine Handlungen nach der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit einrichten, da man die Wahrheit nicht entdecken kann, nennet man eine Klugheit oder eine Vernunft; und den, der anderst handelt, nennet man einen Thoren, und man hat ihn niemal anderst genennet.

Was nützt es nun also, wenn man die Wahrheit läugnet, wenn an ihrer Stelle die Wahrscheinlichkeit tritt, und wenn dich die Vernunft und Klugheit verbindet, jenes nach der Wahrscheinlichkeit zu thun, was man nach der Wahrheit thun sollte? So ist es, so mußt du es thun, wenn du nicht befürchten willst, an eine Kette gebunden zu werden. Wirklich hat der kluge Mensch bey dem größten Theil deren auch wichtigsten Handlungen seines

Le=

Lebens keine andere Regel, als die Meynung und die Wahrscheinlichkeit, wenn ihm die Wahrheit und Gewißheit mangelt; und die Wahrscheinlichkeit, sagt Plato in einem Tymäo, muß dem Menschen genug seyn.

Nun hören sie noch, meine Herren, eine andere und zwar entscheidende Folge: wie es wahrscheinlich ist, daß das Feuer brenne, und daß der Schierling ein tödliches Gift sey.... So wahrscheinlich ist es auch, daß der Mensch kein Thier sey, und daß er nicht nur für bloße sinnliche und körperliche Dinge, sondern auch für den Wohlstand, für die Ehrbarkeit, und für jede Tugend gemacht sey; es ist auch wahrscheinlich, daß er aus zwoen verschiedenen Substanzen, einer, die zerstörlich, und einer anderen, die unzerstörlich ist, zusammengesetzet sey, und er folglich nicht zugleich mit dem Körper sterben müsse: endlich ist er wahrscheinlich, daß, weil er so verschiedener Dingen mittelst dieser zwoen Substanzen fähig ist, er auch zu einem höheren und erhabeneren Ziel und Schicksaal von dem Schöpfer bestimmet sey. Und sehen sie, schöne Geister, wie uns die Wahrscheinlichkeit zu dem nämlichen Endzwecke führet, wohin uns die Wahrheit führen will, nämlich zu dem Throne der Religion, wo uns die Klugheit erwartet, um

uns

uns in einem so wichtigen Geschäfte zu unterrichten; und uns ist nicht erlaubet, uns ihrer Unterweißung zu entziehen, wenn wir nicht in das Register deren größten Thoren wollen eingeschrieben werden. Vor allen aber müssen wir wissen, was jenes sey, so man die Religion nennet, und auf welchen Gründen sie errichtet sey.

Ende des ersten Theils.

Philosophie
wider
die schönen und starken Geister.

Das ist:

Betrachtungen
über
die menschliche Natur
und über
die natürliche Religion.

Aus
dem Italiänischen übersetzet
von

F. Jordan Simon
aus dem Eremiten-Orden des heiligen Augustinus.

Zweyter Theil.
Betrachtungen über die natürliche Religion.

Wirzburg, bey Franz Xavier Rienner, gnädigst privilegierten Buchhändlern, 1771.

Verzeichniß
deren Betrachtungen des zweyten Theils.

Erste Betrachtung über die Religion und ihre Ideen. S. 1

Zwote Betrachtung über das Daseyn des höchsten Herrn, den wir Gott nennen. 10

Dritte Betrachtung über die Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes. 23

Vierte Betrachtung, ob Gott der Urheber aller Dinge, und besonders des Menschen sey? 46

Fünfte Betrachtung, ob Gott die Welt und den Menschen zu einem Endzwecke erschaffen habe, und welches dieser Endzweck sey? 68

Sechste Betrachtung über die allgemeine Vorsicht Gottes gegen die Welt, und der besonderen gegen den Menschen. 84

Siebende Betrachtung, ob für den Menschen ein natürliches Gesätz der Ehrbarkeit sey? 110

Ach-

Verzeichniß.

Achte Betrachtung, ob das natürliche Gesätz oder Ehrbarkeit ein göttliches Gesätz sey? S. 144

Neunte Betrachtung, was dieses natürliche Gesätz im Allgemeinen, und was es im Besonderen uns in Ansehung Gottes vorschreibe. 162

Zehende Betrachtung, worin das natürliche Gesätz bestehe, so der Mensch gegen sich selbst beobachten muß. 193

Zweyz

Erste Betrachtung

über

die natürliche Religion und ihre Idee.

§ Die Religion ist die Huldigung, die der Mensch seinem Gott schuldig ist; sie ist das Band, so ihn mit Gott vereiniget, und ihm denselben verbindet; er ist schon wegen seinem Daseyn demselben verbunden, aber aus Neigung seines Willens verbindet er sich demselben wieder: aus dieser Wiederverbindung hat die Religion ihren Nahmen geschöpfet, wie Lactantius auf den Fingerzeich des Cicero erweiset: *) Durch dieses Band der Treue sind wir Gott verbunden und wieder verbunden, nnd daher

*) *L. IV Instit. C. 28.*

daher hat die Religion ihren Nahmen erhalten: *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo & religati sumus, unde ipsa Religio nomen accepit.* Was könnte also gerechteres, köstlicheres und erhabeneres als die Religion seyn? Plato, von diesem großen Gegenstande durchdrungen, nahme keinen Anstand, zu behaupten, *) daß in der Religion die wahre Weisheit bestünde. Und der nämliche Lactantius **) gehet noch weiter, und sagt: es gebe keine wahre Weisheit ohne die Religion, und keine wahre Religion ohne die Weisheit; so unabsönderlich wäre die eine mit der anderen verbunden.

Es sind einige aufgestanden und haben gemurmelet, daß es eine Thorheit sey, sich um die Religion zu bekümmeren, weil sie nichts anderes als ein großes Schattenwerk sey, welches die erste Stifter deren Monarchien aus einer Politick erfunden hätten, um die unterjochte Völker besser zu beherrschen, und zu cultiviren, und sie zur Beobachtung deren neuen Gesätzen biegsamer zu machen. Aber hierdurch betrügen sich die Feinde der Religion nicht wenig, (sie vergeben mir, daß ich ihnen die Wahrheit sage) und machen ihrer Belesenheit wenige Ehre: denn wem kann es unbekannt seyn, daß die Religion geblühet hat

*) *In Epinomide.*
**) *L. IV. Instit. C. 3.*

hat, ehe noch Monarchen und Monarchien waren. Wir geben es zu, daß es Monarchen gegeben habe, die sich der Religion zu ihren politischen Absichten bedienet, und sie auch durch heuchlerische Verstellung, durch Abänderung und Verfälschung mißbrauchet haben. Aber daß sie die erste Erfinder derselben sollen gewesen seyn, ist so falsch, und der Herr Abbadie hat diese Falschheit so klar und deutlich erwiesen, *) daß nichts mehr dagegen einzuwenden ist, und ich deßwegen kein Wort mehr hinzusetze.

Weder kann man sagen, daß die Religion eine Erfindung der Philosophie sey: indem, nach dem Zeugnisse des Seneca, **) die Gründe der Philosophie, die er die Weisheit nennte, zu seiner Zeit noch nicht tausend Jahre erreichet hatten: *Nondum sunt mille anni.* Da entgegen die Gründe der Religion ohne Vergleich älter sind. Und wer nur ein wenig in die Bücher geschauet hat, der weiß, daß die uns bekannte erste Philosophen nicht selbsten die Lehrer der Religion waren, sondern daß sie in Phönicien, in Aegypten, in Persien und in Indien in die Schulen der Religion gegangen sind, um die Gründe der Philosophie zu erlernen. Umsonst bemühen sich einige neuere Gelehrten, diese Wahrheit entweder zu

*) *T. I. Sect. I C. 2.*
**) *V. Lact. L. III. Instit. C. 16.*

läugnen, oder selbe wider das ausdrückliche Zeugniß des Plato, des Plutarchus, und des ganzen gelehrteren Alterthums in zweifel zu ziehen; wie es der Herr Gerdil in seiner Einleitung beweiset.

Ja, so alt ist die Religion, daß man von ihr keinen anderen Ursprug als jenen des menschlichen Geschlechts selbst antrift, und so allgemein ist sie, daß man von ihr keine andere Grenze, als die Grenze der ganzen Welt findet; und sie ist noch über das in ihren Meynungen, in ihren Gebräuchen, in ihren Altären, und in ihren Opfern so gleichförmig, daß man daran nicht gezweifelt hat, die Natur selbst müsse die Religion in das Herz des Menschen eingepräget hat; oder Gott müßte sie dem ersten Stammvater des menschlichen Geschlechts eingeflößet haben, und daß sie also von dem Vater auf die Kinder, und so weiter bis zu uns sey fortgepflanzet worden. Wirklich scheinet es unglaublich, daß der erste Mensch eine so wesentliche Sache solle mißkennet, oder da er sie gekennet, von selber mit seinen Kindern nicht solle gesprochen, und diese ihrer Nachkommenschaft selbe nicht sollen mitgetheilet haben. Und aus diesem ist leicht abzunehmen, wie und warum die Religion im Vorlaufe deren Zeiten jetzt von denen Völkern, jetzt von denen Fürsten, jetzt von denen Philosophen nach dem Verhältnisse ihrer Einsichten und Absichten sey veränderet, und öfters, jetzt verfälschet, jetzt reformiret, jetzt verdunkelt, und gleichsam jetzt von dem einen in Vergessenheit

heit gebracht, und jetzt von dem anderen wieder hervorgesuchet und beleuchtet worden. Und ist diese Muthmaßung nicht durch alle historische Denkmäler bestättiget?

Dieses soll indessen von dem Ursprunge der Religion genug und erklecklich seyn, die Einfältigen wider gewisse Anectoten zu verwahren, die mit gleicher Kühnheit als Eitelkeit ausgestreuet werden. Von dem Ursprunge selbst werden wir in einem anderen Bande füglichere Gelegenheit zu sprechen erhalten. Diese Sache ist gewißlich einer genauen und klugen Untersuchung würdig. Die Religion mag nun ihren Ursprung haben, woher sie wolle, so ist es doch ungezweifelt, daß der Saamen der Religion, die wir die natürliche nennen, in der menschlichen Natur selbst, d. i. in dem Gemüthe oder in der Vernunft eines jeden Menschen, auch den dümmesten und den wildesten nicht ausgenommen, anzutreffen sey. Und aus diesem erhellet schon ihre Wirklichkeit und Gründlichkeit.

Diese Religion, die man zum Unterschiede der anderen, die von einem höheren Unterricht abhängt, die natürliche nennet, kann man bestimmen, daß sie eine Huldigung sey, von welcher die Natur lehret, daß selbe der Mensch der Gottheit zu leisten schuldig sey. Diese Huldigung, wie ich schon mehrmal berühret habe, gründet sich auf eine richtige Idee von dem

Menschen, der der Unterthan oder das Subject ist, und auf eine richtige Idee von Gott, der der Herr oder das Object ist; und dieses alles nach dem einfachen Licht der Natur oder nach der natürlichen Vernunft, so die Lehrerinn und Führerinn des Menschen ist, und deßwegen wird sie die natürliche Religion genennet.

Ich habe gesagt, auf eine richtige Idee des Menschen, der dieser Huldigung fähig ist, und derselbe so wohl aus Pflicht als Interesse zu leisten verbunden ist. Ich habe ferner gesagt, auf eine richtige Idee Gottes, der zu dieser Huldigung das Recht hat, der sie nachdrücklich von dem Menschen forderet und ihn dazu antreibet. Ohne diesen Ideen, wie ich schon gesagt habe, ist die Religion ein Blendwerk und leere Ceremonie. Was den Menschen betrift, so haben wir schon gesehen, daß er, besonders seine ädeleren Theile, d. i. der Seele nach ein verständiges, freyes, geistiges, unsterbliches, und folglich der Huldigung, der Pflicht und seiner Interesse fähigstes Wesen sey, so sich nicht nur auf dieses, sondern auch auf das zukünftige Leben erstrecket, um welches der Mensch von seiner Natur aus besorget ist.

Nun müssen wir auch die Idee von Gott fest setzen, als welche der Gegenstand des Menschen ist. Eine so wesentlich nothwendigere Idee; denn nach der Meynung des Epictetus ist eine richtige Idee von der Gottheit der fürnehmste

Theil,

Theil, nach der Meynung des Cicero aber ist sie die ganze Substanz und Wesenheit der Religion. Wie kann aber der Mensch eine richtige Idee von Gott erhalten? Wer klug ist, sagt Plutarchus, *) begehrt sie von Gott selbst; denn der Mensch kann nichts größeres von Gott verlangen, und Gott kann ihm nichts würdigeres geben, als die Wahrheit, d. i. die Erkänntniß Gottes. Wir, die wir uns auf die göttliche Erleuchtung verlassen, setzen das menschliche und natürliche Licht nicht bey Seite; wir wollen uns von jenen in dieser Sache belehren lassen, die an Einsicht und Weisheit die berühmteste unter denen Weisen geblühet haben.

Unter diesen behaupten ohne Zweifel den ersten Rang ein Thales, ein Pythagoras, ein Anaxagoras, ein Socrates, und ein großer Schüler des großen Socrates der göttliche Plato, der diesen Beynahmen wegen seinem fürtreflichen Verstand und Weisheit erhalten hat, und den deßwegen Labeo unter die Zahl der Halbgötter gesetzet hat; und den selbst der H. Augustinus in seinem achten Buche von der Stadt Gottes über alle Philosophen gerühmet und anempfohlen hat. Wir wollen diesen großen Mann, das Orackel der griechischen Weisheit hören, dem Varro und Cicero, die zwey größte Lichter der römischen Weisheit vollkommen beystimmen: die beste Philoso-

*) *L. de Iside & Osiride.*

losophie, reden beyde durch den Mund des H. Augustinus, ist jene, in welcher Gott für den Urheber der Natur, für die Wahrheit der Lehre, und für die Glückseligkeit des Lebens erkennet wird. Und hier sehet in der kurzen Idee der Gottheit den ganzen Inbegriff der natürlichen Religion.

Und so zweifelhaft sich auch Plato nach denen Grundsätzen seiner Schule zu Zeiten gezeiget hat, so hat er doch, nach dem Zeugnisse des nämlichen H. Augustinus, der seinen Plato fleißig studiret hatte, nicht zweifelhafte, sondern sichere Zeichen hinterlassen, daß er geglaubet habe, Gott sey der Urheber der Natur, der Ehrbarkeit und der Wahrheit: er verlangte, daß ein weißer Mann ein Erkenner Gottes, ein Liebhaber Gottes, und ein Nachfolger Gottes müsse seyn, damit er hernach durch die göttliche Theilhaftmachung selig werde, wenn er nämlich selben näher und in einem kläreren Licht anschauen, und seines Umganges und seiner Wohlthätigkeit genießen würde. Da entgegen der Thor und gottlose, der seinen bösen Neigungen und Begierlichkeiten folgen würde, nach dem Urtheil des Plato, nach seinem körperlichen Tod in der Erniedrigung und in dem Elende die Strafen seiner Schuld und seiner Thorheit würde ertragen müssen. O welches schöne Zeugniß; würde hier Tertulianus aufschreyen, *) welches schöne Zeug-

*) *Apol.* C. 17.

niß einer, natürlicher Weiß, christlichen Seele! *ob testimonium animæ naturaliter Christianæ!* Lasset uns nun diese Platonische Gedanken mit jenen eines Epicuräischen Geistes zusammenhalten, Himmel! welcher Unterschied! der nämliche der zwischen dem Fluge eines Adlers und zwischen der umherkriechung eines Roßkäfers ist.

Die Platonische Ideen werdet ihr sagen, sind erhabene Ideen, aber es sind doch nichts, als Ideen. Und ich antworte, daß diese Ideen, wenn sie auch nur fantastische Ideen wären, einem ädeldenkenden Gemüthe weit schätzbarer seyn, als alle eure wirkliche Niederträchtigkeiten. Aber wir wollen nun untersuchen, auf welcher Seite nicht nur die Erhabenheit oder Niederträchtigkeit, sondern auch die Wirklichkeit oder die Richtigkeit, und folglich die Weisheit oder Thorheit sich befinde. Zuerst wollen wir sehen, ob ein höchster Herr der ganzen Welt, den wir Gott nennen, sey oder nicht sey: zweytens wollen wir sehen, ob dieser höchste Herr mit dem Menschen nichts zu thun habe; d. i. ob er an den Menschen denke oder nicht denke; und in dem Falle, daß er an ihn denke, ob er drittens von dem Menschen etwas für sich oder für einen anderen fordere; und endlich wollen wir sehen, so ferne er von dem Menschen was fordere, ob er demselben was verspreche oder drohe, wo, wenn und welche diese Verheißung sey. Wenn wir dieses alles werden gesehen haben, so glaube ich, daß wir von Gott,

so vieles dermal möglich und nöthig ist, eine richtige Idee werden festgesetzet haben; und nachdem wir diese Idee mit ihrer gegenseitigen, d. i. mit der Idee des Menschen werden genau zusammengehalten haben, so werden wir auch das ganze Geschäft der natürlichen Religion hinlänglich untersuchet und berichtiget haben. Wir wollen zum Werke schreiten.

Zwote Betrachtung

über

das Daseyn des höchsten Herrn, den wir Gott nennen.

Die allgemeine Meynung und die Vernunft geben einstimmig ein glänzendes Zeugniß von der Gottheit. Kaum wird ein Mensch seyn, der nichts von Gott wisse; aber es sind um so mehrere so die Gottheit anstreiten, wenn sie gleich nicht allzeit mit offener Stirne ihr entgegen tretten. Jener greift die allgemeine Meynung an, dieser jetzt diesen, jener jetzt jenen, ein anderer jetzt alle Vernunftsschlüsse zugleich an; und wenn er sie nicht zu widerlegen weiß, so weiß er sie doch zu verachten, und mit der listigsten Mine zu verachten; er giebt vor, diese Wahrheit sey an und für sich selbst bekannt, und daß seine

schwa-

schwache Beweiße zu nichts anderes dienen würden, als diese Gewißheit zu entkräften. Und also gehet die erste, wesentliche und fundamental Wahrheit zu Grund, da man sie nicht berühren will. An welche List so viele gelehrte und fromme Männer nicht einmal gedacht haben. lasset uns also mit denen Waffen in der Hand auf die Feinde losgehen, die sich stellen, als ergäben sie sich. Die allgemeine Meynung von der Gottheit ist ein unüberwindlicher Beweiß ihres Daseyns; eine Meynung, die so alt und allgemein, als das menschliche Geschlecht selbst ist. Deßwegen nennet sie Plato die Uebereinstimmung aller Völker.*) Und Cicero sagt:**) Es ist unter allen Menschen kein so wildes, kein so barbarisches Volk, daß nicht wisse, daß ein Gott sey, wenn es gleich nicht weiß, an welchen es sich halten müsse. Und Plutarchus, den der Abt Yvon anführet, ***) sagt in einem Buche wider Colotem dem Epicuräer: Werfe einmal ein Aug auf den ganzen Kreiß dieser Erde: du wirst zwar Gemeinden der Menschen antreffen, die ohne Mauren, ohne Wissenschaften, ohne regelmäßige Obrigkeit, ohne verschiedene Wohnungen, ohne Ackerbau, ohne den Gebrauch der Münzen, und in einer völligen Unwissenheit deren schönen Künsten

---

*) *L. X. de Leg.*
**) *L. I de leg. C. 8.*
***) *Encycl. Art. Athees.*

sten leben; aber du wirst in keinem Theile der Welt eine einzige gemeinde deren Menschen ohne der Känntniß einiger Gottheit und ohne Religion, ohne den Gebrauch deren Gelübden, der Eidschwüren, deren Ceremonien, deren Opfern, um sich entweder Güter zu erflehen, oder die Uebeln abzuwenden, antreffen. Plato, *) merket besonders die allgemeine Zuflucht deren Menschen in ihren Nöthen zu Gott an, besonders wenn sie gehling, wenn sie auf das höchste gestiegen sind, wo der Mensch gleichsam nicht daran zu gedenken, aus einem puren Triebe der Natur zu dem Himmel Herz, Augen und Hände erhebet. **)

So groß ist das Zeugniß, so das klügeste und gelehrteste Alterthum von der allgemeinen Meynung

*) *L X de Leg.*

**) Dieses Zeugniß des Heidnischen Plato kann einem gewissen Freygeist zur Gegenantwort dienen, der auf diesen Beweiß der Gottheit antwortete: es wäre kein Wunder, daß Menschen, die auch keinen Gott glaubeten, bey einem unvorgesehenen Donnerstreiche ihre Augen gegen den Himmel erhöben, weil denen Christen von der Kindheit an der donnerende Gott als ein erzürnter Gott und Herr, würde eingepräget und wieder eingepräget. Plato war kein Christ, und von denen er redete, waren auch keine Christen.

nung deren Menschen giebt; so groß ist das Zeugniß, so selbst die Natur durch ein so lebhaftes und allgemeines Zeugniß von der Gottheit abstattet. Und wer wird sich unterfangen, wider so große Zeugnisse eine Ausnahme zu machen, oder selbe gar einer Lüge zu bestrafen? Es giebt einige, die da glauben, sie könnten ein so starkes Zeugniß entkräften, wenn sie sageten, daß nicht in allen Menschen eine richtige und die nämliche Idee vor der Gottheit gefunden werde, folglich daß keine allgemeine und wahre Uebereinstimmung hierinnfals unter denen Menschen sey.

Aber eitle Sophistenstreiche! über das Daseyn einer Gottheit ist unter allen Menschen die vollkommeneste und wahrhafteste Uebereinstimmung; Sie irren und widersprechen sich nur wegen denen Eigenschaften der Gottheit; welcher Widerspruch dem Daseyn Gottes nicht in dem mindesten entgegen steht. Ja in dem Gegentheile dieser gilt bey mir für den überzeugendesten Beweiß des Daseyns Gottes, weil die Idee von diesem in dem Menschen so tief eingewurzelt ist, daß die Verschiedenheit, ja die Ausschweifung deren Ideen von der Eigenschaft dieser Gottheit selbe niemal aus seinen Herzen hat ausreißen und vertilgen können.

Allein, wird einer sagen, nach dem Zeugnisse des Strabo hat es in Spanien und in Africa Völker gegeben, die weder von Gott noch von

einer

einer Religion was wußten. Aber Strabo wird mir dermalen vergeben, daß ich ihm meinen Glauben versage, und selben viel ehender einem Cicero, einem Plato, einem Plutarchus gebe, die mir das Gegentheil bezeugen, und die mir Männer von einem höheren Ansehen scheinen. Seine angeführte Nationen werden wohl denen Völkern von Florida, denen Hottentoten, denen Cariben und denen Irocquesern und vielen anderer gleichen, die man in unseren Zeiten entweder aus Unwissenheit ihrer Sprachen und Gebräuchen, oder aus eiteler Absicht eines in ihrer Bekehrung zu erhaschenden erhabeneren Verdienstes für Abgötterer hat ausgegeben, die aber von einem geschickten Englischen Schriftsteller (dessen Ivon gedenket) und von dem Herrn Rolb in seiner Beschreibung des Vorgebürges der guten Hoffnung, und von dem Herrn Lafitau in seinem Werke von denen Sitten deren Wilden in Amerika, und von anderen gelehrten Männern nicht nur allein für die Anbeter einer Gottheit, sondern auch für die Bekenner einer nicht jeden Heiden üblichen Religion sind gefunden und beobachtet worden.

Andere vermehren die Zahl der Atheisten aus Furcht und Einbildung, wie man die Gespenster zu vermehren pflegt; andere vermehren sie aus Unwissenheit, wie man die Hexen und fliegende Drachen zu vermehren gewöhnet ist; andere vermehren sie aus Bosheit, um sich furcht-

ba-

barer und respectabler zu machen, wie jener Geist in dem Evangelio der sich eine Legion nennete. *) So viel ist sicher, daß Cicero unter denen Philosophen nicht mehrere als den Prothagoras, der an denen Götteru zweifelte, und den Diagoras und den Theodorus, die die Götter leugneten, hat ausfindig machen können, **) denen Plutarchus noch den Eumerus hat beygesetzet. Der Abt Yvon vergrößeret zwar das Register dieser Gottesleugnern, was ist aber diese Faust voll Menschen gegen die Uebereinstimmung aller Nationen? Ich muß es aufrichtig gestehen, ich habe es niemal begreifen können, und begreife es bis diese Stunde nicht, wie Menschen, die Vernunft haben, in eine solche Verkehrung und Blindheit fallen können. Ich lasse es gelten, daß Menschen die in Nova Zembla und in Nova Guinea wohnen, Menschen, die von ihrer Kindheit an zu keinem anderen Gedanken, als zur Jagd, zur Fischerey, und zu ihren kleinen Kriegen sind auferzogen worden, die in ihrem Leben um nichts als ihre Nahrung und Freyheit besorget sind; die vielleicht in zweyen Jahren nicht einen Spannenhohen Gedanken über die Dinge, die um und über sie sind, zu schöpfen wissen, ich laß es gelten, sage ich, daß diese elende Leut mit ihren Gedanken und Vernunftsschlüssen nimmermehr

von

---

*) *Marc. C. V. v. 9.*
**) *L. I. de Nat. Deor. C. 23.*

von denen Geschöpfen zu dem Schöpfer, von der sichtbaren Welt bis zu dem unsichtbaren Urheber hinaufsteigen können, (wohlgemerket, ich sage nicht, daß sie kein oberstes und allbeherrschendes Wesen nach ihren körperlichen Verstand, also zu reden, annehmen und fürchten sollten) aber daß Philosophen sollen Atheisten seyn, Atheisten Philosophen, die den ganzen Tag mit sich und mit der Natur, aus sich und aus der Natur Vernunftsschlüsse ziehen! und Philosephen sollen die Atheisten seyn, die sich, und wenn sie nicht anderst können, aus denen dümmesten und wildesten Waldfaunen, also zu reden, sich Cameraden aussuchen, und die alsdenn glauben, daß sie die erleuchteste und erhabeneste Philosophen seyn, wenn sie einen dörren Ast von viehischen Menschen ausfindig machen, der zu ihrem atheistischen Stammenbaum gehöre; ich gestehe es, dieses Abentheuer will mir nicht in den Kopf.

Ich habe einen gerechten Zweifel, ob nicht diese Herren mehr Atheisten ihrem Herzen, als in ihrem Verstande, mehr in der Begierde, als in der Ueberzeugung seyn. Doch versicheret mich der weise Plutarchus,*) daß der Abfall von dem Aberglauben zu dem Unglauben, den wir den Atheismus nennen, nicht unmöglich sey: wenn nämlich ein vernünftiger Kopf, der in der Abgötte-

*) L. I. de superstit.

götterey erzogen ist, nach dem er aber mit seinen Gedanken über die nämliche Abgötterey sich erschwungen, und die Nichtigkeit seiner Götzen entdecket hat, sich seiner Thorheit schämet, und aus Zorn wider die falsche Götzen, die er so unwürdig angebetet hat, und aus Begierde, sich an einem so übel angewendeten Götzendienst zu rächen, dem ganzen Himmel und allen seinen Inwohnern den Dienst auf- und den Krieg ankündet. So glaube ich, daß es geschehe: gewisse Menschen, die von der Falschheit ihrer Religion überzeuget werden, springen mit geraden Füßen auf die Grenze der Irreligion, d. i. der Religion- und Gottesverleugnung, und sie rühmen und brüsten sich noch mit dieser Bekehrung und Besserung. Unkluge Menschen! folget denn nach einer gesunden und guten Logick, daß, wenn eine Sect falsch befunden werde, alle Religion falsch seyn müsse? Diese gleichen gewissen Einfaltspinseln, die, wenn sie in einer Gesellschaft von zwoen oder dreyen aufgenarret werden, in dem ihre Klugheit setzen, keinem mehr zu trauen, und deßwegen zu einem Spiele und Gespötte aller werden. Aber wir wollen uns über alle diese Fälle hienausetzen, und unsere Frage wiederholen: Ist es denn möglich, daß ein Philosoph sey, der Gott läugne? Wir wollen die zweifelhafte, die allzu hoch ausgereckete Beweise übergehen, unter welche man auch den Beweis von dem vollkommenesten Wesen, so nothwendig das Dasein einschließen muß, zu rechnen pflegt; wenn

gleich ich mir unmöchlich eine Leiter einbilden kann, die nicht die höchste Stufe habe, und ich mir weder Vollkommenheiten noch Unvollkommenheiten ohne die vollkommeneste Muster dichten kann; ich sage, diese wollen wir in ihrem Werthe stehen lassen, und nur jeden besten, aber schönsten Geist ausforderen, daß er uns auf das einfacheste und einfältigste Argument, wie es ihm Locke vorträgt, antworten solle, wenn er kann. *) Merke er auf: du wareſt zuvor nicht auf der Welt, und nun biſt du da, und du biſt Etwas, iſt es nicht alſo? Nun frage ich dich: wer hat dich hiehergebracht? Bringe mir deine Aeltern nicht zur Antwort, denn ſie ſind in dem nämlichen Falle, in welchem du dich befindeſt, und ich würde die nämliche Frage an ſie, wie an ihre Vorältern ſtellen. Allem Umſchweife auszuweichen, frage ich nur: Wer hat den erſten Menſchen gemacht? Hat er ſich ſelbſt gemacht? Allein, ehe er war, war er nichts, ein pures Nulla, und was war dieſes Nulla für ein Ding, ſo ein ſo großes Werk, als der Menſch iſt, hat hervorbringen können? Scherz bey Seite: ein Nulla iſt ein Nulla, und kann nichts anderes erzeugen, als ein Nulla, und wenn man ſagen will, ein Nulla könne etwas hervorbringen, ſo iſt es eben ſo viel, als wenn ich ſagen wollte, das Nulla iſt rund, es iſt viereckigt, u. ſ. w. So

*) *Eſſai L. IV.*

So ist es: das Wesen, so den Menschen will hervorbringen, muß ein ewiges Wesen seyn. Ja ein ewiges Wesen, denn wenn es nicht ewig ist, so muß es einen Anfang genommen haben; also hat es eine Zeit gegeben, wo es nicht war, oder da es ein Nulla war. Wir haben aber schon gesehen, daß ein Nulla nichts anderes hervorbringe und in Ewigkeit hervorbringen werde, als ein Nulla. Es ist also das Wesen, so den Menschen hervorgebracht hat, ein ewiges Wesen, ein Wesen, so keinen Anfang gehabt hat; ist es aber ein ewiges Wesen, so muß es von und aus seiner Natur da seyn, und es ist nicht möglich, daß es zu einer Zeit nicht wäre da gewesen. Denn wenn es nicht nothwendig und von seiner Natur aus da wäre, d. i. wenn es zu einer Zeit nicht da gewesen wäre, so kömmt die Frage zurück, wer ihm das Daseyn gegeben hätte, da doch vor ihm nichts da war. Wenn demnach das erste Wesen nicht nothwendig und von seiner Natur aus da wäre, so hätte weder selbes, noch ein anderes außer ihm jemal da seyn können. Was kann aber dieses ewige und von seiner Natur aus nothwendig daseyende Wesen anderst seyn, als der höchste Gott? Ein starker und unüberwindlicher Beweiß, der aber vielleicht zu erhaben ist, als daß ihn ein Atheist durchdringen könne, oder wolle.

So öffne denn derselbe seine Augen, und betrachte die sichtbare Gestalt unserer großen Mut-

ter der Natur. Welches herrliche Schauspiel, welche Schönheit, welche Majestät überraschet ihn! der Himmel mit Sternen und Planeten besäet, die Erde mit Blummen durchwirket mit Kräutern bedecket, mit Thieren bevölkeret: das Licht, so die Finsternisse verscheuchet, die Berge und Thäler vergoldet; Jahrszeiten, die so ordentlich abwechseln, Kräuter und Pflanzen, die welken und abdorren und hernach wieder hervorsprossen, Blühte die von denen Bäumen fallen, um sie mit Früchten zu zieren; Blätter die gelb werden nnd abfallen, um in dem reizenden Frühejahre sich mit neuer Grüne zu bekleiden. Thiere und Menschen, die alle Tag sterben, und doch niemal mangeln, sondern sich häufig vermehren, die an Gestalt und Eigenschaften so verschieden sind. Kurz, die ganze Natur, die immer anderst und immer die nämliche ist, die immer zu sterben scheint, und immer neu zu leben anfängt. Wessen Werk und Bestimmung ist nun diese erstaunliche Maschine?

Gewißlich, entweder ist die Natur eine Göttinn, oder Gott ist ihr Urheber. Sie kann keine Göttinn seyn, eben deßwegen, weil sie so veränderlich ist, denn, was nothwendig und von seiner Natur aus da ist, kann nicht veränderlich seyn: also muß Gott..... Hier krümmet sich der Atheist: aber sage er mir doch, wer ist denn der Urheber der Natur, wenn es Gott nicht ist? Ich höre einige durch die Zähne murmeln: Es

ist

ist das Ohngefähr, der Zufall, daß Schicksaal.... Dies sind aber leere Worte, die weder Verstand noch Bedeutung haben. Denn was ist das Ohngefähr? Was ist das Schicksaal? Sind sie so kluge, so mächtige Wesen, wenn sie Wesen sind? Haben sie sich selbsten von Ewigkeit hervorgebracht, oder sind sie von anderen gemachet worden? Sind sie von anderen gemacht worden, so müssen wir wieder zu Gott zurückkehren: sind sie aber von sich selbsten da, so sind sie der nämliche Gott, den du läugnest, aber unter einem anderen Nahmen: oder willst du Scherze mit uns treiben, da du uns leere Nahmen für Dinge verkaufest?

Eine wunderbare Sache! man wird keinem, auch dem dummesten Menschen nicht können weiß machen, daß auch nur eine Baurenhütte, oder ein Schiebkarrn von Ohngefähr oder von dem Schicksaale sey gemacht worden; und ein Weltweiser, ein Philosoph will sich uns, und allen begreiflich machen, daß das schönste, das größte unter allen Werken, die allgemeine, die so wunderbare Natur ein Geschöpf des Ohngefährs, des Schicksaals seyn soll? Was würde der Gott der heutigen Weltweisen, der große Newton zu dieser Narrheit gesaget haben, der auch blos aus der Stellung deren Sternen und Himmelskörpern nothwendig eine göttliche Weisheit folgerete? Und meinem Dünken nach war auch Plato der Gott der alten Philosophen der nämlichen

Meynung, wenn er behauptete,*) die Religion habe ihren Ursprung aus der Sternsehekunst genommen; er meynte, wenn ich nicht irre, es sey unmöglich, daß man das Daseyn einer Gottheit läugnen könnte, wenn man die Sterne mit Aufmerksamkeit betrachtete. Aber ich thue der Thorheit viel zu große Ehre an, daß ich ihr Männer und Nahmen einer so erleuchten Weisheit entgegen setze. Die Widerlegung, die ihr gebühret, ist Verachtung und Auslachung. Wohlan, mein lächerlicher Atheist, zeige mir doch einmal eine schöne Uhr, die das Ohngefähr hat zuwegen gebracht, zeige mir einen schönen Pallast, den das Schicksaal erbauet hat; kannst du dieses nicht, so hebe dieses schöne Wörterbuch für dich und deines Gleichen auf, wir sehen es nur für eine Geburt eines müßigen Kopfes und eines leeren Gehirnes an.

Die ganze Natur redet so laut von Gott, daß einige Philosophen dafür hielten, es wäre überflüßig, auch nur noch eine einzige Probe beyzubringen. Die schon allen bekanntgemachte Proben sind die Erde, das Meer, der Himmel, und alles, was sie enthalten. Da sehet ganze Bücher, die allen offen stehen, sichtbare, handgreifliche Beweise, denen die Uebereinstimmung aller Zeiten, aller Länder, aller Nationen beytritt.

---

*) *In Epinomide.*

tritt. Also, daß die Atheisten, wenn sie wieder Atheisten machen wollen, in die schimpfliche Nothwendigkeit gesetzet werden, sich Wälder anzulegen, und selbe mit zweyfüßigen unvernünftigen Thieren, wie sie sind, zu besetzen. Aber wie? sind sie denn auch in ihrer Atheistischen Lehre beständig? Nichts weniger, antwortet ihnen Plato ganz frey in das Angesicht:*) Gewißlich, nicht einer verbleibet von seiner Jugend an bis in sein Alter bey der Meynung, daß kein Gott sey. Wir wollen uns also bey dem so offenbaren und unwidersprechlichen Daseyn Gottes nicht länger aufhalten; wir wollen vielmehr zu erfahren suchen, was dieses höchste Wesen sey, so viel es nämlich einem sterblichen Auge erlaubet ist, sich einem so unzudringlichen Lichte zu näheren.

Dritte Betrachtung

über

die Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes.

Auch hier soll uns nur die Natur und die Vernunft begleiten. Wir wollen nur aus dem,

*) *L. X. de Leg.*

was wir oben festgesetzet haben, die gehörige Folgen ziehen. Das höchste Wesen ist für sich und von seiner Natur aus von Ewigkeit da, also muß es auch in Ewigkeit verbleiben. Die nämliche Nothwendigkeit seiner Natur, so ihm das Daseyn von Ewigkeit gegeben hat, muß ihm auch selbes bis in die Grenzenlose Ewigkeit erhalten. Plutarchus meynt, diese Vollkommenheit des göttlichen Wesens habe die alte Inschrift des Delphischen Tempels angezeiget. Es ist gewiß, sagt er *) mit einem Mosaischen Nachdrucke, daß nur Gott allein wahrhaft sey, alle übrige Naturen sind beständig zwischen dem Aufstehen und Niederfallen. Gott ist immer der nämliche, und man kann von ihm nicht sagen, er ist gewesen, er wird seyn; denn er ist unveränderlich, er schließt in seiner Ewigkeit alle Zeiten nothwendig ein. Eine so richtige Idee und Sprache, daß sie aus dem Mund der Wahrheit selbst scheint hervor zu kommen.

Aus der Nothwendigkeit des Daseyns Gottes, folget auch nothwendig, daß Gott in seinem Wesen unveränderlich sey. Auch dieses hat Plutarchus angemerket, und Plato sagt ausdrücklich, **) die Gottheit bleibt in ihrer einfachen und unveränderlichen Form allzeit die nämliche.

We-

*) *L. de Ei inscript.*
**) *L. II. de Rep.*

Weder läßt uns die Vernunft daran zweifeln; denn was nothwendig da ist, ist auch nothwendig so, und mit solchen Eigenschaften da; es kann keine einzige Eigenschaft veränderen, wenn sich nicht seine nothwendige Wesenheit veränderet; sind aber dieses nicht offenbare Widersprüche, nothwendig und veränderlich seyn.

Und dieses benimmt Gott keinesweges, daß er frey sey; denn seine Unveränderlichkeit hat andere Gegenstände, und auch die Freyheit hat andere; eine hinderet die andere nicht, wenn uns schon ihre Vereinigung undurchdringlich ist. Gott ist in sich unveränderlich, aber er ist frey in denen Dingen, die außer ihm sind. Weder veränderet er deßwegen seinen Willen, wenn er die Dinge veränderet. Er richtet, sagt Augustinus sehr schön, mit einem ewigen und unveränderlichen Rathsschlusse die wandelbare Dinge in Zeit und an Orten ein. Es haben also die Stoicker häßlich geirret, *) daß sie Gott einen so herrlichen Vorzug, wie die Freyheit ist, haben abgesprochen, oder doch sehr eingeschränket. Dieses hat Plutarchus eingesehen, wenn er gesprochen hat: **) Behaupten, daß die Gottheit frey sey, ist eine herrlichere und der göttlichen Majestät mehr gemäße Meynung. Wir wollen zu unserem Grundsatz zurück kehren, und noch andere Folgen herausziehen.

*) *V. Lact. L. II. Instit. C. 5.*
**) *L. de Orac.*

Die nämliche Nothwendigkeit, die Gott unveränderlich macht, macht ihn auch unbeweglich; und jene haben sich sehr gröblich betrogen, die von dem schnellesten und regelmäßigsten Umlaufe deren Sternen dahin gerissen, auf die Gedanken gefallen sind, daß diese Sterne so viele Götter wären. Ein ungeschickter Irrthum, denn sie hätten gerad das Gegentheil schließen sollen; denn Gott, der aus der Nothwendigkeit seiner Natur da ist, kann nicht beweglich seyn, dort muß er nothwendig seyn, wo er ist. Aber warum soll er mehr an diesem, als an einem anderen Orte seyn? Oder, wie kann man ihn in einem gewissen Ort eingeschränket begreifen? Kannst du es nicht? So muß Gott an allen Orten seyn, so muß er unermäßlich seyn. Und wirklich hat der Mensch von Gott keine andere Idee, wenn sie ihm schon dunkel vorkömmt; denn wo der Mensch immer ist, und hingehet, so fürchtet er Gott als gegenwärtig, und überal trift er Gott gegenwärtig an; und stellen uns die Dichter und Philosophen Gott nicht ausdrücklich als einen Geist oder eine Seele vor, die in die ganze Welt ergossen ist. Ihre Meynung ist zwar nicht die ächteste und reineste, doch leuchtet aus selber eine allgemeine Ueberzeugung, wenn sie schon nicht richtig bestimmet ist.

Aus diesem folget nun ferner, daß Gott durchdringlich sey; denn sonst könnte außer ihm nichts

nichts bestehen, oder er müßte denen Dingen, die da sind, den Platz räumen; so aber seiner Unermeßlichkeit, oder der Möglichkeit des Daseyns anderer Dingen widersprechen würde. Ist aber Gott durchdringlich, so muß er unkörperlich, unzertheilbar seyn, so wie er ewig und unzerstörlich ist. Also ist er denn ein wahrer Geist. Dies ist sicher die Idee, die Plato von dem höchsten Wesen gehabt hat, *) wenn er selbes den höchsten Verstand genennet hat, der alle materialische oder körperliche Gottheit ausschließe. Und Plutarchus sagt ausdrücklich in dem angeführten Buche von der Delphischen Inschrift, daß Gott ein einiges Wesen sey, und daß jenes, was eines ist, einfach und aller Vermischung unfähig sey.

Ebenmäßig kann man unmöglich sich einen Begriff machen, daß Gott für sich, und von seiner Natur aus nothwendig da sey, ohne zu begreifen, daß er unendlich, und in ihm die Sammlung unendlicher vollkommenheiten sey. Denn die Existenz oder das Daseyn ist die erste Grundlage alles Guten, also muß die nothwendige Existenz der höchste Inbegriff alles möglichen Guten seyn. Wenn er das wesentlichste und wirklichste Wesen ist, wie kann ihm eine einzige Vollkommenheit abgehen? So begreife er nicht alles Wesentliche in sich, und es wäre ein Wesen und

ein

*) *L. XII, de Leg.*

ein Gut, so er nicht hätte. Widerspricht sich dieses nicht offenbar? Wirklich hatten Menschen von einem gesunden Verstande niemal eine andere Jndee, als die Jdee eines Wesen, so alle mögliche Vollkommenheiten in sich schließet. Gott ist bey dem Euripides, den Plutarchus rühmet, ein Wesen, so nichts bedarf. Bey dem Plato ist dies das erste und fürnehmste Gesätz, daß man glauben müsse, daß Gott höchstens gut, und der Ursprung alles Guten sey. Noch höher steigt die Jdee, des Seneca, wenn er sagt: *) Jch weiß nicht, was großes Gut Gott ist, ein größeres, als kann gedacht werden. *Magnum, nescio quid, majusque, quam Cogitari potest, Deus est.*

Aber lasset uns einmal aus diesen Dornbüschen der dören Vernunftschlüssen wieder das freye Feld gewinnen; lasset uns in den herrlichen Tempel Gottes, so die Natur und dieses große Gebäude der ganzen Welt ist, hinein tretten, so viel wir wunderbare Kunstwerke seiner Hände antreffen, so viele lebhafte Bildnisse seiner göttlichen Vollkommenheiten erblicken wir. Hier siehe die Symetrie, die Handlungen, das Leben, die Weisheit, die Macht, die Freyheit; auf einer Seite bewundere die Allwissenheit, die Rathschüsse, auf der anderen betrachte die Stärke, die

*) *In Exhortat.*

die Güte, die Wohlthätigkeit, die Gerechtigkeit..... Allein, welches Aug kann alle die Wunderwerke dieser sichtbaren Welt unterscheiden, und welche Zunge kann sie erzählen? Nun folgere ich bey mir also: alle diese erstaunliche Werke haben sich nicht selbst gemacht, sonst müßten sie ewig, sonst müßten sie unveränderlich seyn; weder sind sie von einem anderen Wesen hervorgebracht worden, so diese Vollkommenheiten nicht selbst zuvor gehabt hätte, und sie nicht von sich selbst hätte; sonst müßte ein todes Wesen das Leben, ein thierisches Wesen den Verstand, ein ohnmächtiges Wesen die Stärke hervorbringen können; kurz, ein Wesen müßte dem anderen das geben, was es auf keine Art hätte und besäße; heißt aber das nicht im Traume und in einer Raserey phantasieren?

Indessen schließe ich, und mit mir schließet die gesunde Vernunft: wenn es ein Leben giebt, so muß ein erstes lebendes Wesen seyn; wenn es einen Verstand giebt, so muß es ein erstes verständiges Wesen geben; wenn es ein Vermögen giebt, so muß ein erstes vermögendes Wesen seyn: und so können wir weiter fortschließen: es muß eine erste Schönheit, eine erste Wahrheit, eine erste Freyheit, eine erste Güte eine erste Gerechtigkeit, mit einem Worte alles zu sagen, ein erster Ursprung aller deren Gütern geben, die in der Welt sind. Aber dieser Vernunftsschluß gilt nicht, wenn wir von denen Uebeln reden. Denn, wenn

wir

wir die Sache genau erwägen, so ist das Uebel nichts wirkliches, sondern es ist nur ein Mangel oder Mißbrauch des Guten, wie der große und scharfsichtige Augustinus gründlich erwiesen hat. Und auf diese Art ist der zweyte erste Urstoff, der Ursprung aller Uebeln der Welt verschwunden, den Manes und seine Manichäer geträumet haben. Ja, wenn wir mit dem nämlichen H. Augustinus wollen Achtung geben, so ist kein Uebel in der Welt, so nicht von einem Gute erzeuget werde, es ist zwar ein unvollkommenes Gut, aber doch ein Gut. Denn, welches Uebel kann in der Wirklichkeit in der Welt seyn, so nicht von einem daseyenden, thätigen, vermögenden und freyen Wesen herkömmt, sind aber diese Eigenschaften nicht Güter? Ich habe gesagt, unvollkommene Güter, weil sie so wohl zum Guten, als zum Bösen können gebrauchet werden. Denn wir werden kein Daseyn, keine Thätigkeit, keine Macht oder Kraft antreffen, die blos Böses und Uebels zu wirken, bestimmet sey; folglich werden wir keine finden, die durchaus bös sey, ja wir werden keine antreffen, die nicht durchaus gut sey.

Wer wird aber daran zweifeln, daß es einen Urheber alles des Guten gebe? Nur jener müßte es seyn, der das Nichts oder das Nulla zum Schöpfer aller Dingen macht; eine Thorheit, die nur deren Antyciren würdig ist. Wer kann aber dieser Urheber seyn, als Gott? Gott

ist

ist also der Brunnen alles Guten, so in der ganzen Welt anzutreffen ist, er begreift in sich alles das Gute zugleich, so in allen übrigen Dingen zertheilet und zerstreuet ist, und er begreift es auf die höchste und vollkommeneste Art, denn man kann leicht einsehen, daß nicht jede Besitzung eines Gutes hinlänglich sey, selbes anderen mitzutheilen.

Doch muß man bemerken, daß in uns einiges Gutes sey, so in Gott nicht angetroffen wird, als da sind, sich bewegen, wachsen, Vernunftsschlüsse machen; denn dieses sind mangelhafte Güter, die zur Vollkommenheit schreiten, aber selbe nicht erreichen. Wir bewegen uns von einem Orte zum anderen; weil wir nicht überall seyn können; wir wachsen, weil wir nicht auf einmal die natürliche Größe erreichen; wir machen Vernunftsschlüsse, weil wir durch selbe die Wissenschaft zu erlangen suchen, die wir nicht haben. Entgegen ist Gott aus seiner Wesenheit das, was er ist, und er ist keiner Vollkommenmachung fähig, so wie er keines Mangels fähig ist. Alles ist in ihm von Natur aus gut, er ist das höchste und vollkommeneste Gut; weder die Philosophie, weder der gemeine Begriff des Pöbels hat sich jemal eine andere Idee von Gott machen können, als die Idee des höchsten und besten Wesens, *Optimi Maximi*, deme kein Gleiches kann ersonnen werden: *Nec viget quidquam simile aut secundum.* Und wenn

je

je einer Gott einen Mangel angedichtet hat, so ist es aus Irrthum geschehen, weil er es entweder für keinen oder für einen unvermeidentlichen Mangel gehalten hat.

Aus diesem folget nun deutlich, daß Gott nur ein einiger und einziger Gott sey, eine Einheit, die dem höchsten Wesen von seiner Natur aus zukömmt. Denn wenn er ein Wesen hätte, so über ihn, oder ihm gleich wäre, so würde er nicht das höchste und das beste Wesen seyn; er hätte einen Mitgott, der seiner Gewalt und Macht sich widersetzen, und seiner höchsten Herrschaft Grenze setzen könnte. Kurz, es wäre noch ein Gut, so er verlangen könnte, so wäre er also nicht das vollkommeneste, nicht das seligste Wesen. Und mit einem Worte alles zu sagen, er wäre nicht Gott.

Was müssen wir denn nun von der Vielheit deren Göttern deren Heiden sagen, die nicht zwey, nicht drey, sondern zu hunderten, ja zu tausenden ihre Götter hatten. Eine Seltsamkeit, die in sich und in ihren Folgen die thorrechteste ist, und die sich selbst widerleget, und zernichtet. Denn was sind dies für Götter? Lauter unvollkommene, lauter irdische, lauter veränderliche, unter sich neidige, die jetzt in einem Bündnisse wider den anderen, jetzt in einen Zank, ja öffentlichen Kriege wider einander verwickelt sind; Götter, die den Himmel jetzt zu einer mitleidens-

würs-

würdigen Schaubühne, jetzt zu einem Gelächter und Gespötte der Erde machen; Dinge, die alle sehr unanständig sind, und Götter, die unanständige Dinge thun, sind, nach der schönen Regel des Euripides, keine Götter.

Jene, die ihre Vernunft besser braucheten, so wohl Poeten, als Philosophen spotteten nur über diese Vielheit deren Göttern, und wenn wir den einzigen Epicurus ausnehmen, der viele falsche Götter dichtete, um keinen einzigen wahren Gott anzunehmen, so hielten alle dafür, daß nicht mehr, als ein Gott sey, so glaubten Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Socrates, Anthistenes, Plato, Aristoteles, Zeno, und ihre Schulen. Sie gaben diesem Gott verschiedene Nahmen, sie nenneten ihn den Verstand, die Kraft, die Seele, wie bey dem Lactantius zu sehen ist; die mehreste nenneten ihn nur Gott, oder den höchsten Jupiter, ein Nahm, der sehr im Gebrauche war, und den auch der Pöbel am besten verstunde. Sie unterschieden selben von einem anderen unkeuschen Jupiter, dem Sohne des Saturnus, der in denen Fabeln berühmet ist. Unter dem Nahmen Jupiter haben die alten Weltweisen Socrates, Plato, Varro, Cicero, Seneca, Pluchus, und die Blühte der Akademischen und Stoischen Philosophie gewißlich nichts anderes, als den wahren Gott verstanden.

Ja die Stoicker bey dem Lactantius, *) und die Platonicker bey dem H. Augustinus, **) gaben sich alle Mühe, die Thorheiten der Heiden allegorisch auszulegen, und behaupteten, daß die fremde Götzen keine wahre Götter, sondern nur Sinnbilder der Gottheit und der Natur gewesen seyn. Welches auch Plutarchus und besonders in seinem Buche vom Isis und Osiris zu beweisen sucht. Auch ich zweifele nicht, daß die erste Weisen der Welt ihre Lehren von Gott und der Natur unter der Hülle fremder Nahmen, wie der Poet sagt, verborgen haben. Die Gottheit ist ein so erhabenes und unendliches Wesen, daß man keinen Nahmen, kein Zeichen und Wort hat ausfinden können, so hinlänglich wäre, uns von ihr eine vollständige Idee zu geben; es war also nothwendig, gleichsam auf mosaische Art selbe durch verschiedene Nahmen, Sinnbilder und hiroglipsische Figuren vorzustellen, deren eines diese, ein anderes jene, und wieder ein anderes eine andere göttliche Eigenschaft bedeutete und ausdrückete. Deßwegen nenneten sie vielleicht diesen Gott, der alles erleuchtete, den Apollo, der alles fruchtbar machete, den Himmel, der die Schlachten entschiede, den Mars, der alles mit Weisheit beherrschete, die Minerva, der alles nach der Gerechtigkeit richtete, die Astrâa, der alles belohnete, den Pluto, u. s. w. Und damit sie dem Auge dieses höchste Wesen vielleicht

recht

*) *L. I. Instit. C. XII.*
**) *L. VII. de Civi. Dei.*

recht fühlbar vorstellen mögten, wähleten sie zum Sinnbilde seiner Schönheit die Sonne, zum Sinnbilde seiner Thätigkeit das Feuer, zum Sinnbilde seiner Erhabenheit den Adler zum Sinnbilde seiner Vorsicht und seiner Ewigkeit die Schlange..... Aber wer wird im Stande seyn, alle Bilder und Zeichen zu erklären, die die Alten ausgewählet haben, um durch selbe nicht nur allein die Vollkommenheiten Gottes, sondern auch seine Werke, seine Gutthaten, seine gerechte Strafen, und andere Eigenschaften dieses unaussprechlichen Wesens, und noch über das die Geheimnisse der Natur, die Weltgeschichte, und der sittlichen Lehrsätzen auszudrücken? Denn diese Sinnbilder und Hiroglyphische Figuren waren die einzige Denkmäler, die in selben Zeiten die Stelle der Schrift, die ihnen eine noch unbekannte Kunst war, vertretten mußten.

Die Priester und Vorsteher des Volkes waren die Männer des Staates, denen man die Aufbewahrung dieser Nahmen, dieser Sinnbilder, dieser Hiroglyphischen Figuren anvertraute, und hieraus bildete sich nach und nach die Symbolische, Hiroglyphische und Aenygmatische, kurz zu sagen, die Wissenschaft deren verblümten Redens- und Schreibarten, die bey denen Aegyptiern in so hohem Werthe stunde: woher auch Pythagoras seine mistische Schreibart erlernet hatte. Doch kann ich noch nicht glauben, daß die Aegyptier diese Wissenschaft allein besessen haben,

weder daß sie die Erfinder derselben gewesen seyn. Die Cretenser geben sich schon bey dem Diodorus Siculus *) diese Ehre; auch bey denen Indianern findet man schon den Gebrauch derselben, und wir haben schon Spuren bey denen Chaldäern und Babyloniern.

So lang diese Wissenschaft sich in ihrer Reinigkeit erhalten, und ihr unvermischtes Licht über die Völker verbreitet hat, herrschete die Wahrheit, und blühete die Religion. Aber nachhero durch verschiedene Umweege oder verfälschte Auslegungen fienge diese Wissenschaft an, sich zu verlieren, und mit der Unwissenheit mischeten sich die Irrthümer ein, aus denen Nahmen machte man Personen, die Zeichen wurden für die Bedeutungen genommen, die Sinnbilder wurden vergötteret, die Götter wurden vervielfältiget, und der hieraus gebohrne Aberglauben überschwomme die Welt. Daß die Sterne für die alten Götter deren Griechen und Barbaren seyn gehalten worden, bezeuget Socrates: **) daß man in Aegypten Ochsen, Katzen, Crocodillen, was sage ich? auch so gar Zwibeln und Knoblauch für Gottheiten angebetet habe, wem ist es unbekannt? daß man in Persien und in vielen anderen Ländern die Geister oder Dämonen ***) für Götter verehret habe, erzählen alle Geschichten;

*) *L. V Biblioth.*
**) *Plato in Cratilo.*
***) Teufeln.

ten; daß endlich von dem dummen Pöbel Menschen, die sich durch außerordentliche Tugenden, Geist, Verstand, Stärke, Macht, Wohlthat, oder andere besondere Vorzüge hervorgethan haben, entweder aus Verwunderung, oder Furcht, oder Zuthätigkeit seyn vergötteret worden, wie Lactantius *) und Augustinus **) und schon vor ihnen Cicero, Ennius, Euemerus und andere bewiesen haben. Es waren also diese Götter keine Götter der Vernunft, sondern deren Leidenschaften und des Wahnwitzes. Und wer wird alle die Häßlichkeiten und Ausschweifungen erzählen, die solcher elenden Götter würdig waren? Plato erzörnete sich also über das eine, wie über das andere, daß er sie alle aus seiner Republick wollte verbannet wissen, und mit ihnen alle Schriften der Dichter, die von so nichtswürdigen Göttern sprachen: Entweder, sagte er, sollen sie in einem allegorischen Verstande genommen werden, oder sie sollen gar nicht genennet werden ***)

Doch bemerken wir in der Mitte der Finsternissen einen Strahlen des ersten Lichtes, da die Heiden selbsten einen höchsten Gott und gleichsam einen Gott oder Beherrscher deren Göttern allgemein annahmen; und zwar nicht nur allein

* *L. I. Inst. C. VIII. & L. de Ira Dei C. II.*
**) *L. IV. de Civ. Dei C. X. & L. VII.*
***) *L. II. de Rep.*

die Aegyptier, die Griechen und die Römer, sondern auch die Chineser, Indianer, Peruaner, ja auch so gar, nach dem Zeugnisse des Lafitau,*) die Cariben, die Huronen, die Irockesen, ja auch die dümmeste Outaoucasen; welcher höchste Gott von einigen der große Geist, von anderen der Gott der Heerschaaren, und von anderen der Herr oder Urheber des Lebens genennet wurde. Und auf diese Art wurde die Einheit Gottes auch in der Vervielfältigung deren Göttern anerkennet.

Was sollen wir aber von unserem Plato denken, dessen Verstand so voll er der Weisheit war, dennoch in seinem Religionssysteme so voll deren grösseren und kleineren Götteren von allen Gattungen schiene? Es tadeln ihn auch deßwegen Justinus und Origenes, deren anderen Profanschriftstellern nicht zu gedenken; wie soll man aber den treuesten Nachfolger des Socrates, der wegen der behaupteten Einheit Gottes zum Tod verdammet worden, der Vielheit der Götter schuldig glauben? Was die gemeine Götter betrift, so haben wir schon gesehen, daß er nicht einmal ihr Andenken in seiner Republick hat dulten wollen, und auch deßwegen den Homerum, den Hesiodum und andere Dichter, die auf selben sich was zu Gute thaten, hat wollen verbannet wissen.

Ein Zweifel könnte sich von denen Sternen aufwerfen, die Plato als göttlich gerühmet; aber er

*) *Moeurs des sauvages p.* 113.

er erkläret sich selbst in seinem Epinomide, wo er ausdrücklich sagt, daß denen Sternen von Gott eine Seele sey gegeben, die entweder in selben wohneten, oder doch denenselben vorgesetzet seyn, die ihren wunderbaren Lauf leiten müßten, und er setzet hinzu, daß diese Sterne vielleicht nichts anderes, als Statuen oder Bildnisse deren Göttern wären, die zum Beweisthum ihrer Hoheit und Größe seyn gebildet worden. Dieses bekräftiget das, was wir von denen Seelen der Menschen gesaget haben, die nach ihrem Tod zu denen Sternen zurückkehren sollen.

Weder müssen uns die Nahmen deren Göttern irr machen, die dieser Weltweise mit so freygebiger Feder jetzt denen Geniis, *) jetzt denen Dämonen, jetzt denen Seelen deren Heiden mittheilete; denn diese Nahmen wurden von denen Philosophen nicht so wohl denen himmlischen Geistern, die wir Engeln nennen, sondern auch denen irdischen, d. i. denen Seelen deren Menschen zugeignet, und der H. Augustinus tadelt es so wenig als David; **) weder muß man sich daran stoßen, wenn man höret, daß man auch denen Dämonen, unter welchen man heut zu Tage die Teufeln verstehet, den Nahmen der Götter beygeleget, weil dieser Nahme bey denen Griechen auch denen guten Geistern gemein war. Und

*) Schutzgeistern.

**) *Dii estis & filii Excelsi omnes.*

hiermit wären die schwersesten Zweifelsknoten, die wir bey dem Plato antreffen, aufgelöset. Zudem, wenn wir auch das Zeugniß der offenbarung bey Seite setzen, hält Locke *) für sehr wahrscheinlich, daß gleichwie es unter den Menschen sehr viele Körperliche Substanzen gebe, also müßten auch ober oder über den Menschen sehr viele unkörperliche Substanzen seyn, die eben die erstgenennte Geister seyn. Thales, Pythagoras und die Stoicker, nach dem Zeugnisse des Plutarchus und des Laertius waren der Meynung, daß die Luft bis an den höchsten Ringe des Himmels voll dieser Geister wären, die einen einzigen höchsten Gott als ihren höchsten Oberherrn erkännten; daß auch Plato keine andere Meynung gehabt habe, zeiget die Ordnung an, die er unter diesen Geistern hat festgesetzet, daß nämlich immer einer eines höhren Ranges, als der andere bis zur höchsten Stufe des unendlichen Gottes sey; wenn doch jemal ein Verhältniß oder eine Stufe eines endlichen bis zu einem unendlichen Wesen seyn kann. Aber giebt nicht diese nämliche, einem einzigen Wesen vorbehaltene oberste Stelle ein hinlängliches Zeugniß von der geglaubten Einheit Gottes?

Es ist wahr, Plato **) eignet auch diesen Geistern die Vorstehung und den Schutz ganzer Reiche,

*) *Essai L. III. C. 6.*
**) *In Civili.*

Reiche, Länder, Völker, Thieren, und wie ich vermuthe, auch deren Sternen zu; wenigst macht er sie in seinem Tymäo zu Schöpfern deren Thieren und auch deren Menschen, und zwar auf eine solche Art, daß sich verschiedene Philosophen, wenn ich mich nicht irre, den Irrthum in den Kopf gesetzet haben, daß es der Würde des höchsten Gottes nicht zukomme, sich in so niedere Schöpfung herab zu lassen. Wie wir noch hören werden. Wir müssen aber auch zugleich beobachten, wie er in diesem nämlichen Tymäo von dem höchsten Gott redet, ja wie er selben zu diesen Geistern redend einführet: O ihr Götter der Götter, deren Erzeuger und Vater ich bin. Er giebt ihnen hierauf den Auftrag, den Menschen zu bilden: aber was setzet er hinzu? Hier sind seine eigene Worte: Von welchen Menschen ich euch den Saamen und den Urstoff geben werde. Wem kömmt nun diese Anrede zu, denen wahren Göttern, oder nur denen verwaltern und Dienern dieses höchsten Gottes? Und was noch mehres ist, in allen Händen deren Gelehrten geht ein Sendschreiben des Plato an den König von Syracusa Dionysius dem Jüngeren umher, in welchem er feyerlich betheuret, daß er sich weder fürchten noch schämen werde, die Wahrheit zu bekennen: und was sagt er in selbem von Gott? Er stellet ihn als einen allgemeinen und höchsten Monarchen vor: Dem höchsten und allgemeinen Monarchen, sind seine Worte, sind alle Dinge unterthänig, und alle Dinge sind durch

ihn, und er ist aller schönen oder guten Dingen Ursprung. Kann jemal ein Mensch eine schönere Idee von Gott, und zwar von einem einzigen Gott geben? Wir können noch hinzusetzen, daß dieser Philosoph in seinem Briefe müsse ernsthaft geredet haben, da er, so oft er von Gott redet, nicht Götter in dem *Plurali*, sondern nur Gott in dem *Singulari* spricht. Wir schließen also daraus, daß, so oft Plato, dieser erhabene Philosoph, von mehreren Göttern gesprochen hat, er nur Scherzweiß jene Götter genennet habe, die er für nichts minder, als Götter gehalten hat. Auch so gar macht er in dem vierten Buche seiner Gesätzen einen Unterschied zwischen dem Dienst, den man der einen, und den man der anderen Gottheit zu leisten schuldig sey; also daß, meinem Dünken nach, man gar nicht zweifeln kann, daß er die Gottheiten, die er mit dem nämlichen Nahmen beleget hat, in ihren Eigenschaften weit von einander unterschieden habe.

Aber wie und warum, werden viele sagen, hat denn Plato in so vielen anderen Stellen gezeiget, daß er die Götter von Athen erkenne? Warum hat er mit anderen diese Götter angebetet, ihnen Gebete, Opfer, ja Schlachtopfer gebracht, welche doch nur eine dem höchsten Gott schuldige Huldigung ist? Hat er vielleicht in solchen Dingen nur gescherzet, wo auch nur der bloße Scherz ein Gottesraub ist? Oder hat er es aus Heucheley gethan, da er wie ein Bürger gespro-

sprochen, und als ein Philosoph gedacht hat? Eine Verstellung, die der H. Augustinus so vielen Weltweisen auf das Bitterste verhoben hat, *) und die jenem am mindesten zustehet, der sich für einen Lehrer der Wahrheit brüstet. Einem jeden von diesen, den schuldigen Plato nicht ausgenommen, kann man die Worte vorrücken, die Lactantius dem Cicero in den Bart geflochten hat: du erkennest die Wahrheit, aber du fürchtest dich, selbe zu reden, weil du den Kerker und den Schierling des Socrates fürchtest: *Sed nimirum Socratis carcerem times.*

Wir müssen endlich noch die Geistigkeit Gottes, deren schönen Geister Willen, die uns im Gesichte stehen, mit dreyen Worten berühren; da wir aber schon gezeiget haben, daß die Seele des Menschen ein Geist sey, wie können wir noch zweifeln, ob Gott Körper oder Geist sey, da er der Ursprung der Seele ist? Wirklich, so viel mir bewußt ist, hat kein einziger Philosoph jemal daran gezweifelt, daß das göttliche Wesen unter allen Wesen das reineste, das einfacheste, und von aller Mischung oder Zusammensetzung das entfernteste Wesen sey. So haben selbes Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristoteles und ihre Schulen uns abgemahlet, und nach diesem Begriffe nennten sie Gott den Verstand, die Seele, die Kraft, den Geist; lauter Din-

*) *L. XII. de Civit. Dei. C.* 24.

Dinge, die den Begriff der Materie ausschließen. Ja viele wußten die Geistigkeit der Materie nicht besser auszudrücken, als daß sie selbe dem göttlichen Wesen verglichen. Und wenn gleich einige so gröblich sich verirrten, daß sie die Welt zum Leibe Gottes machten, und also einen Theil der Gottheit so veränderlich machten, als die Welt selbst veränderlich ist, so müssen wir doch gedenken, daß sie auf eine menschliche Art in diesen Fehler gefallen sind, denn, wie sie in dem Menschen nächst dem Körper eine Seele annahmen, die nicht Körper sey, also erkannten sie in Gott eine Seele, die ohne Vergleich reiner, einfacher, verständiger und vollkommener sey; also daß, wenn sie gleich Gott aus Irrthum eine Seele zueigneten, sie dennoch ihm den vollkommenesten Geist nicht abläugneten.

Aber was wollten Xenophanes und nach ihm Spinoza, wenn sie sageten, Gott wäre diese sichtbare Welt selbst, er wäre selbst die uns fühlbare Natur? Was wollten sie anderst sagen, frage ich, als daß Gott Materie und Körper sey? Oder wollten sie mit diesen ihren Grillen der Welt Gott entziehen, wie Epicurus es im Sinne gehabt zu haben scheinet? Oder wollten sie Gott seine Eigenschaften abläugnen? Oder wollte sie der Materey diese Eigenschaften zumessen? Gott konnten sie gewißlich nicht der Welt entziehen, sie müßten denn erst die Welt selbst hinwegnehmen, denn diese ist der handgreiflichste Beweiß von dem Da-

seyn

seyn Gottes. Weder konnten sie Gott seine Vollkommenheiten abläugnen, sie hätten denn erst alle Vernunft und alle Vernunftsschlüsse aufheben müssen, durch welche diese Eigenschaften so unwidersprechlich gefolgeret werden.

Es bleibt also nur noch übrig, daß man der Materie diese nämliche Vollkommenheiten zumesse. Eine so lächerliche, als unnütze Lehre. Lächerlich: denn könnte man eine größere Thorheit, ersinnen, als wenn man die Materie nicht nur zu einer denkenden, sondern zu einer göttlich denkenden, unbeweglichen, unveränderlichen, unermessenen, ewigen, unendlichen, weisesten, mächtigsten und glückseligsten Substanz will machen? Lauter Eigenschaften, die von der Gottheit, wie wir entweder schon erwiesen haben, oder noch erweisen werden, unzertrennlich sind, und die wir nimmermehr mit der Materie werden verbinden können, es wäre denn, daß wir alle vernünftige Ideen verkehren wollten. Aber zu welchem Nutzen? Gewißlich zu keinem; und deßwegen nannte ich diese Unternehmung unnütz. Denn die Religion, wenn wir aufrichtig reden wollen, hängt nicht von der Idee des Geistes ab, sondern von denen Ideen der göttlichen Vollkommenheiten gegen den Menschen. Wie wir oben gezeiget haben, daß der Mensch, er möge hernach eine geistige oder körperliche Seele haben, einer Religion vollkommen fähig sey, weil er ein vernünftiges, freyes und unsterbliches Wesen ist;

also werden wir in der Folge sehen, und erweisen, daß die Religion mit denen göttlichen Eigenschaften verknüpfet sey, und daß dieselbe, es mögen diese Eigenschaften nun in einem Geist oder in einem Körper befindlich seyn, eben so unläugbar sey, als diese nämliche Vollkommenheiten unläugbar sind. Damit wir also unseren Gegneren die Schwäche ihrer Angriffe desto begreiflicher machen, so wollen wir zu diesen Vollkommenheiten, in so weit sie die Menschen betreffen, vorschreiten, und zwar erstlich zu jener, auf welcher die ganze Religion sich gründet.

Vierte Betrachtung

ob

Gott der Urheber aller Dinge, und besonders des Menschen sey?

Dieses scheinet mir der entscheidenteste Punct unserer Religion zu seyn. Denn, aufrichtig zu reden, wenn wir einmal diese Gegenstände genau gegen einander halten, nämlich Gott gegen die Welt, den Menschen gegen Gott, so nehmen wir einen so unendlichen Abstand wahr, daß die Meynung des Aristoteles eine Farbe der Wahrscheinlichkeit gewinnt, welcher so viele schöne Geister heut zu Tage ihren Beyfall gönnen, daß nämlich Gott, dieses höchste Wesen so wenig an die Welt, und

an

an den Menschen denke, als der Mensch an einen Wurm denkt, der auf der Erde dahin kriechet, oder an einen Sonnenstaub, der in der Luft umherflieget. Vielleicht habe ich zuwenig gesaget, zwischen einem Sonnenstaub und Insect und zwischen den Menschen ist doch noch ein gewisses Verhältniß; aber welches können wir zwischen Gott und den Menschen begreifen? Und eine so unendliche Hoheit und Majestät soll an so kleine und niedrige Dinge denken, und für selbe besorget seyn? Wozu soll denn Gott unserer bedärfen, oder welchen Nutzen oder Schaden soll er von Seite unserer erwarten? Und wie könnte seine Hoheit, sein göttliches Wesen bestehen, wenn er sich bis zu uns erdiedrigen wollte? Ich muß es gestehen, die schöne Geister greifen die Sache sehr geschickt an, und sie könnten unter keinem feineren, als unter dem sanften Vorwand der Religion selbst die Religion in ihrem Grunde zu erschütteren suchen.

Aber wenn man sie fraget: Wer hat diese Welt erbauet? Wenn jeder sich selbst fragt: Woher bist du? Wer ist dein Urheber und Schöpfer? Alsdenn verschwinden diese Aristotelische Betrugschlüsse wie der Rauch, ganz andere Ideen entstehen in dem Verstande, und ganz andere Gedanken erheben sich in dem Herzen. Denn wohin sich der Mensch immer wendet, so erblicket er Gott überall, und nichts anderes, als Gott stellet sich ihm dar, der Anfang und Ursprung

aller

aller Dingen, und besonders des Menschen. Wirklich alle Philosophen von dem Prothagoras, *) und nach ihm alle Weltweisen der Platonischen, der Stoischen, der Peripatetischen Schulen, und überhaupt alle andere, nur die Nachfolger des Epicurus ausgenommen, hielten dafür, daß die Welt von Gott erschaffen sey. Und wer kann einen anderen Ursprung angeben? Vielleicht die Elementen? Vielleicht die Atomen oder Stäubgen des Leucippus und des Democritus, die Epicurus so hoch erhebet? Aber wer hat ihnen die Bewegung, die Ordnung und die Gestalt gegeben, aus welchen eine so wunderbare und unermessene Maschine dieses Ganzen hat hervorkommen können? Wer war dieser große Künstler? War es das Ohngefähr? Das Schicksaal? Aber schweigen doch diese Epicureische Geister, ihrer eigener Ehre wegen schweigen sie doch still, und bringen solche Mährgen nicht mehr bey, wenn sie derselben Daseyn nicht erst erwiesen, und ihre Eigenschaften erkläret haben. Selbst die Schönheit der Welt, sagt Plutarchus, **) führet uns zu Gott; denn keine schöne Sache kann von Ohngefähr entstehen.

Und woher sollen hernach diese erste Atomen oder erste Elementen gekommen seyn, aus welchen die Welt ist erbauet worden? Ich suche einen Ur-

*) *Lactant. L. de Ira Dei C. 9. & L. II. Instit. C. 9.*
**) *L. I. de Placit. Philosoph.*

Ursprung, muß ich mit Lactantius *) sagen, außer welchem nichts sey, und welches der Ursprung und der Brunnen aller Dinge sey. Dies ist eine harte Frage, und eine so verworrene Sache, daß sich die größte Männer des Alterthums in selber verlohren haben. So lang sie sich mit deme beschäftigten, denen Dingen Bewegung, Gestalt, Symetrie zu geben, gienge alles gut; aber da es auf die Frage ankame, wie diese Dinge aus dem Nulla, aus dem Nichts gebildet würden, d. i. da es auf die Frage der Bildung ankam, die wir in dem strengesten Verstand die Erschaffung nennen, da verlohren die erleuchteste Köpfe des Heidenthums den Weeg und die Spur, und verirreten sich. Aus nichts die Dinge? Aus dem Nichts solche Dinge hervorzubringen? Dieses schiene ihnen so unmöglich, als gewiß ihnen das Sprichwort schiene: Aus nichts wird nichts, *de nihilo nihil*

Einige, damit sie sich aus dem Labyrinth zögen, bildeten sich ein, die Welt müßte von Ewigkeit da seyn, ohne zu fragen und zu untersuchen, wie und warum sie von Ewigkeit sey, aber sie waren so weit davon entfernet, diese Frage aufzulösen, daß sie sich nur mehres in selbe verwickelten. Pythagoras setzete die Monaden oder die Zahlen zum Voraus: **) Anaxagoras setzete

*) *L. I. Instit. C. 11.*

**) *V Plutarch. L. I. de Placit. Phil.*

setzete das Chaos voraus: Plato schiene die Materie und die Idee vorauszusetzen, wiewohl sich dieser große Mann, was die Idee betrift, zweifelhaft zeigete, ob sie von dem göttlichen Verstande eine unterschiedene Sache seye, oder nicht. Ja er wankete auch wegen der Materie; jetzt schiene er selbe von Gott hervorgebracht zu glauben, jetzt schiene er das Gegentheil zu behaupten, daß sie nämlich vor aller göttlicher Hervorbringung deren Dingen sey da gewesen. Daß er aber mehr auf den Glauben bestanden sey, die Materie sey schon vorher da gewesen, überredet mich sein großer Verwunderer und Nachfolger der Cicero, wenn er sagt: *) es sey nicht wahrscheinlich, daß die Materie deren Dingen von Gott gemacht sey. Es ist also Gott nach der Lehre dieser Philosophen nicht eigentlich der Erschaffer, sondern der Künstler und der Baumeister; und der göttliche Verstand hat nur aus denen Elementen, die schon vorher da waren, eine unendliche Menge und Verschiedenheit deren Geschöpfen gebildet, die wir sehen und bewunderen. So wandelte die Blühte deren erhabenesten Geistern zwischen dem Licht und zwischen denen Finsternissen, zwischen dem Wahren und Falschen von Jahrhunderten zu Jahrhunderten umher.

Was mich aber in Erstaunung setzet, ist dieses, daß diese Weltweisen, um einer dunkelen

und

*) *V. Lact. L. II. Inst. C 9.*

und ungewissen Unmöglichkeit auszuweichen, auf eine gewisse und handgreifliche Unmöglichkeit verfallen sind. Denn, wenn die Materie von Gott nicht ist erschaffen worden, woher hat sie also ihr Daseyn erhalten? Und das, was ich von der Materie frage, kann ich auch von denen Elementen, denen Atomen, dem Chaors, denen Zahlen oder Monaden fragen, wenn sie jedoch was wirkliches bedeuten, und wirklich da sind? Woher also, frage ich noch einmal, hat die Materie ihr Daseyn? Daß das Ohngefähr und das Schicksaal ein purer Aberwitz und Träume seyn, haben wir schon gesehen. Weder kann man sagen, daß die Materie nothwendig von ihrer Natur und Wesenheit aus da seyn; wenn wir nicht auch zugleich sagen wollen, daß die Materie aus der nämlichen Nothwendigkeit, unbeweglich, unveränderlich, und mit allen denen Eigenschaften begabet sey, die von dem ersten, von und durch sich selbst daseyenden Wesen unzertrennlich sind, wie wir erwiesen haben. Vielleicht wird einer sagen, daß die Materie von Ewigkeit von der großen Mutter der Natur sey hervorgebracht worden? Die Natur ist ein großsprecherisches Wort, dessen ich mich mehrmal bedienet habe, um mich der philosophischen Sprache gleichförmig zu halten. Wenn man aber die Natur von Gott und denen Werken Gottes absönderet, so ist sie eben ein so Bedeutungs-leeres Wort, als das Ohngefähr und das Schicksaal. Wenn aber einem beyfallen sollte, die Natur Gott selbst zu nennen,

so würde er Beyspiele finden, und wir würden nichts dabey verlieren; aber warum, würde Lactantius fragen, *) will man den Urheber aller Dingen lieber die Natur, als Gott nennen? Wenn es demnach nicht Gott ist, so alles gemacht hat, so muß es das Nichts oder das Nulla seyn, so alles erschaffen hat. Und dieses wäre der Gipfel der Thorheit, wider das angenommene Sprichwort: Aus nichts wird nichts: *De nihilo nihil.*

Und dennoch kann es nicht anderst seyn, wir müssen zu einem von beyden uns verstehen, daß entweder das Nichts oder Nulla alles erschaffen, oder Gott alles aus Nichts erschaffen habe. Hier ist keine Ausflucht. Die Dinge sind da, und an ihrem Daseyn können wir nicht zweifeln; wir suchen also nur ihren Ursprung. Wenn wir sagen ihr Ursprung sey ein Nichts, so ist es eben so viel, als wenn wir sageten, sie haben keinen Ursprung; dieses aber ist ein offenbarer widerspruch. Aber was für ein Widerspruch ist es, wenn wir sagen, Gott ist ihr Ursprung? Wirklich hat sich der gelehrte und tiefsinnige Cicero nicht getrauet, es für unmöglich zu halten, er sagte nur, es wäre unwahrscheinlich, daß die Materie von Gott gemacht sey. Aber wider Cicero den Heiden steht der christliche Cicero auf und fragt: Aus welchen Gründen erweisest du diese Unwahrscheinlichkeit? Man kann keinen anderen vorbringen, als

das

*) *L. I. de Ira Dei C. 1.*

das ausgebeutelte Sprüchwort: Aus nichts wird nichts: *De nihilo nihil.* Aber ich antworte: wenn auch von allem nichts da war, so war doch Gott da, der alles aus dem Nichts hervorziehen konnte. Und was für einen Widerspruch finden wir in dem, daß das höchste und beste daseyende Wesen anderen das Daseyn gebe? Wohlan, ihr schöne Geister, findet ihr einen Widerspruch? zeiget ihn her. Aber wahrlich, da ihr euch zur Probe anschicket, so fanget ihr euch in eurer eigenen Schlinge, und ihr fallet in den irrigen Zirkel, den die Logicker *Circulum vitiosum* nennen.

Aber wie? finden wir nicht selbst in der Natur eine Kraft, die aus dem Nichts etwas machet? Denn wo war in der Canonenkugel die Kraft einer Horizontalbewegung, ehe das Feuer das Schießpulver entzündet hatte. Oder was war das Daseyn meiner Gedanken, ehe ich dieses zu denken anfienge? Also habe auch ich ein Ding gemacht, so zuvor nicht war. Es war zuvor in der That nicht da, aber es lage in meinem Vermögen, *in potentia*, wie die Schulen reden. Und warum soll ich nicht auch sagen können, daß alle Dinge in dem Vermögen oder in der Kraft Gottes lagen? Weder muß man entgegen setzen, daß weder die Bewegunskraft, noch die Gedanken selbst ständige Wesen, sondern nur Bestimmungen und Modificationen wären; denn auch diese sind etwas mehr, als nichts, und sie sind vorher nicht gewesen. Und wenn der

Mensch mit allen seinen Kräften nicht einmal ein Sandkörngen hervorbringen; und das Feuer und Pulver zusammen keinen Gedanken modificiren oder bilden können, so folget nicht daraus, daß auch ich es nicht könne. Und aus dem, daß ich kein Sandkörngen hervorbringen kann, folget nicht, daß es Gott nicht könne. Ich wette mit jedem, der will, daß er keinen Widerspruch zeigen könne.

Was sage ich Widerspruch? die nämliche obengemeldete große Philosophen, und besonders Plato scheinen mir, eine wahre Kraft der Erschaffung aus nichts in Gott, in Ansehung unserer Seelen, erkennet zu haben. Denn woher sollte man ihren Ursprung herleiten? Von dem Ohngefähr? Von dem Schicksaale? Von der Natur? Lauter leere und eitele Nahmen, wenn wir sie von der Wesenheit und dem Willen Gottes trennen. Vielleicht hat sie die Materie hervorgebracht? Allein, es wäre eine Thorheit, wenn wir auch nur einen Erdschwamm ohne einen Saamen wollten wachsen machen; und soll es hernach eine Weisheit seyn, daß wir aus der puren Materie die Seele des Menschen wollen erzeuget wissen? In der Materie nehme ich keinen Verstand, kein Gedächtniß, keine Freyheit, keine Begierde der Ehrbarkeit wahr, die ich doch alle in meiner Seele spüre; also kann ich unmöglich den Ursprung meiner Seele in der Materie suchen. Diese Unmöglichkeit ist nicht nur von anderen Philosophen, sondern auch von dem Epicurus selbst geführ-

fühlet worden; *) da er sahe, daß weder die Luft, noch der Aether, noch das Feuer, die unter denen Materien die feineste, ädelste und thätigste sind, weder einen Gedanken noch eine Fühlung bilden könnten, nahme er seine Zuflucht zu einer weit ädeleren, und ründeren, aber uns unbekannten Materie; eine nothwendige Zuflucht für jenen, der nicht weiß, was er sagen soll und will, und der in dem Schatten und Rauche unbekannter Dinge seine Niederlage zu verbergen sucht.

Wo sollen wir also einen vernünftigeren Ursprung unserer Seele finden? In anderen Geistern, die vollkommener, als wir sind? Z. B. in denen Dämonen des Plato? In denen Geistern des Locke? Hier sehe ich doch wenigstens etwas: aber ich kann mich doch nicht enthalten, mit lauter Stimme auszurufen! welche Ausschweifung! man sperrete sich so sehr, Gott znm Urheber der Materie zu machen, und nun ist man so leicht, die Geister oder Dämonen zu Urheber deren menschlichen Seelen zu machen! zuvor konnte man nicht verstehen, daß das höchste Wesen ein Schöpfer könne seyn, und nun begreifet man, daß die Geschöpfe schöpferische Geister seyn! dieses ist ein unerträgliches Verhältniß! und zu was soll es nutzen? will man vielleicht hierdurch den Menschen unabhängig von Gott machen? Gewißlich umsonst; denn, sind denn diese Geister diese

*) *V. Gerdil Introd. allo studio della Relig.*

Dämonen nicht auch Geschöpfe Gottes? Also, wenn gleich der Mensch von diesen Geistern gebildet wäre, so würde er doch vollkommen von Gott abhängen, wie der Ursprung von seinem Ursprunge.

Aber vergeblich, wir haben in der ganzen Natur keine Idee von einer erschaffenen Substanz, die eine andere Substanz erschaffen könnte. Wir selbst, die wir mit so seltenen Kräften ausgerüstet sind, fühlen gar zu wohl, daß wir mit allen unseren Kräften nicht einmal ein Stäubgen, ein Sandkörngen erschaffen können; und wir sollen hernach glauben, daß diese erschaffene Geister so edele Substanzen hervorbringen können, wie wir sind? Gewißlich hat es nicht Plato mit anderen großen Männern also gemeynet. Er machte zwar seine Dämonen zu denen Künstlern deren Menschen; aber Gott, wie ihr schon gehöret habt, gab den Saamen und den Urstoff dazu her. Aus diesem schließe ich, daß die Dämonen nur den Körper des Menschen, und zwar schon aus einer vorher daseyenden Materie sollen gebildet haben, aber von der Seele sagte Plato selbst, daß sie unmittelbar von Gott gekommen sey. Wir wollen hören, was er in seinem Philöbo sagt: Die Seele, sagt er, und er redet von der menschlichen Seele, die Seele ist eine Geburt des Ursprunges, den man den Ursprung aller Dinge nennet; und wer erkennet in diesem Ursprunge nach der Platonischen Sprache den wahren Gott nicht?

nicht? Und deßwegen wird der Geist des Menschen in dem zehenden Buche der Platonischen Republick der Verwande mit dem göttlichen, ewigen und unsterblichen Wesen genennet.

Aus diesem können wir also, meinem Dünken nach, zwey Dinge mit allem Rechte schliessen. Daß erste ist, daß es also Gott möglich sey, eine Substanz aus dem Nichts hervorzuziehen; das zweyte ist, daß Gott wirklich die ädeleste Substanz, welche ohne Anstand die Seele des Menschen ist, aus dem Nichts hervorgezogen habe; und wir haben schon gesehen, daß diese keinen anderen Ursprung, als Gott habe haben können. Ist aber nun die Seele nicht weit mehres, als die träge und fühllose Materie? Und der das Mehrere kann, soll er nicht auch das Mindere können? Wir wollen also der Vernunft, wir wollen der Natur glauben, die uns sagt, daß die Welt, und alles, was sie in sich enthält, lauter Werke des höchsten Gottes seyn; dessen Größe, Weisheit und Güte in jedem Theile so känntlich, so sichtbar, und fühlbar hervorleuchtet.

Allein, sagt Epicurus, *) es ist keine gute Ordnung in der Welt: viele Dinge sind anderst, als sie hätten gemacht werden sollen; ein Zeichen, daß sie also nicht von jenen fürtreflichen Händen, wie die göttliche sind, seyn ge-

*) *V. Lact. L. III. Inst. C. 17. & L. de Opif. Dei C. 2.*

macht worden. Und ich glaube, dieser wichtige Mann habe sein Aug auf die Mißgeburten, auf so viele unnütze und schädliche Dinge, auf so viele natürliche und sittliche Uebeln, die wir sehen und erfahren, geworfen gehabt..... Aber thorrechte Vermessenheit, sehe ich mich hier von einem gerechten Zorne gemüßiget aufzurufen, thorrechte Vermessenheit! du, der du vielleicht nicht einmal den Bau eines Spinnenrades, und vielleicht noch weniger jenen eines Mühlbaues verstehest, willst dich zu einem Kunstrichter zu einem Censor der ungeheuren Maschtne der ganzen Welt aufwerfen? Lasset es uns mit einer lauteren Stimme wiederholen, denn dieses ist die gemässeste Antwort: thorrechte, lächerliche Verwegenheit! du willst den Bau einer Maschine beurtheilen, in derer Erblickung ein Archimedes, ein Newton so entzücket und so erstarret da stehen? Du, der du nicht einmal das unendlichste Theilchen kennest und verstehest? Mich dünkt, ich höre den Thersyten, der so arm an Verstand, und so reich am Stolz ist, in dem Eintritte deß Astronomischen Heilthums eines Bradley eines La Caille aufrufen: Pfuy! was macht dieses Stück von einem Zirkel hier? Zu was sollen diese Stangen dort? Diese Rollen, die just queer über den Fußboden liegen, sind eine ungeschickte Sache, sie scheinen mit Fleiße dahingeleget zu seyn, damit man sich verwickle und den Hals breche. So spricht er von dem Sextanten, von dem Telescopio, von der Meridionallinien, der verwegene

Idiot,

Idiot, der nicht weis, welchen Dienst diese Dinge der Astronomie, und die Astronomie dem ganzen menschlichen Geschlecht leistet. Und je weniger er weiß, desto freyer und ungeschickter redet er.

Wenn nun aber diese Weltmaschine ein so ungeheures, ein so dunkeles und verborgenes Werk ist, wer kann denn entscheiden, ob sie gut oder ob sie mangelhaft sey? Hierauf antworte ich, daß aus derselben so prächtige Strahlen der vollkommensten Kunst hervor leuchten, die nur mehr als zu viel hinlänglich sind, jedes Vorwitzige Aug, wenn es nicht zu stump ist, zur Erde nieder zu drücken, mit Endzückuug, Erstaunung und Ehrfurcht gegen den höchsten Künstler zu erfüllen. Eine Pflanze, eine Blumme, eine Ameise u. s. w. wenn wir sie mit einem philophischen Auge betrachten, sind sie nicht Gewebe von lauter Wunderwerken? Und wie? sollte nicht die einzige Idee, die wir von diesem Künstler haben, allein hinlänglich seyn, unsere verwegene und stolze Gedanken zu demüthigen? Wir wissen es doch, und wir sind nur viel zu viel überzeuget, daß der Künstler kein anderer, als Gott selbst seyn könne. Wir wissen, und haben es gehöret, daß Gott das weiseste und beste Wesen sey, und daß er kein Werk hervorbringen könne, so nicht seiner Weisheit und Güte würdig sey. Wir wissen noch über das, daß dieser Gott nichts bedärfe, daß er also in der Erschaffung seiner Geschöpfe

keine

keine mindeste andere Absicht haben könne, als uns seine unendliche Weisheit, Güte und andere unzählige Reichthümer und Schätze bekannt zu machen.

Eine so gerechte Idee von denen Werken Gottes, daß einige von selben durchdrungene Weltweisen auf das andere äußerste Ende ausgeglitten sind, und behauptet haben, diese Welt sey die beste und vollkommeneste, also daß Gott selbst keine bessere erschaffen könne: es sey ihm zwar freygestanden, selbe zu erschaffen, oder nicht zu erschaffen, da er sie aber einmal habe erschaffen wollen, sey es nicht bey ihm gestanden, sie minder vollkommen zu erschaffen, weil der vollkommeneste Werkmeister die Vollkommenheit seiner Werken nicht habe nicht wollen können. Eine Meynung, die weit vernünftiger, als die vorigen, ja die der Hoheit und Vollkommenheit Gottes würdiger schiene, wenn sie nicht, da sie die Hoheit Gottes verherrlichet, seiner Freyheit Grenze setzete. Denn ich begreife wohl, daß ein vollkommeneester Künstler keine Dinge machen könne oder wolle, aus welchen man ihm einen Tadel der Unvollkommenheit oder Unwissenheit vorrücken könne; aber ich begreife nicht hernach, wie er von seiner höchsten Vollkommenheit könne genöthiget werden, die äußerste Kräften seines Vermögens an diese Werke zu verwenden. Diese Nothwendigkeit, wir mögen sie auch immer zu dem höchsten Grad der Vollkommenheit erhöhen,

so

so würde sie doch allzeit einer anderen höchsten Vollkommenheit in dem Weege stehen, welche die Freyheit Gottes ist.

Aber was habe ich von denen äußersten Kräften des Vermögens Gottes gesprochen? Kann denn sein höchstes Vermögen erschöpfet werden? Oder ist selbes möglich? Man müßte also der göttlichen Allmacht Genze setzen, über welche sie nicht mehr schreiten könne; hieße aber dies nicht eben so viel, als dem unendlichen Wesen Ziel ausstecken? Demnach nicht also; denn so wenig man durch das Wachsthum eines umgrenzten und endlichen Wesens aus dem endlichen in das unendliche hinaufkletteren kann, also wird auch niemal eine Stufe oder ein Gipfel seyn, welchen die unendliche Allmacht nicht übersteigen könne.

Man könnte sagen, man läugne keinesweges die Möglichkeit mehr und mehr vollkommener Wesen; sondern man behaupte nur, daß jedes Wesen dieser und nicht mehrerer Vollkommenheiten in seiner Gattung fähig sey; und daß Gott das vollkommeneste Wesen, wenn er Geschöpfe erschaffen wolle, er selbe in ihrer Gattung nur vollkommen erschaffen müsse. Eine auf diese Art eingeschränkte Meynung würde mich minder beleidigen, aber indessen scheinet sie mir dennoch verwegen und erdichtet. Was weiß ich, und was weißt du von diesen möglichen Wesen, von ihren Gattungen, und von denen Stufen ihrer

Voll-

Vollkommenheiten? Alles das, was wir Substanz, was wir Wesenheit, was wir Möglichkeit und Fähigkeit nennen, ist uns ein finsterer Abgrund, in welchem unser Verstand sich verlieret, und seine Schwachheit und Unwissenheit bekennen muß. Wir wollen uns also an dem begnügen, was uns bekannt und offenbar ist, daß nämlich die Welt ein erstaunungswürdiges Werk sey, so ohne Unterlaß die Vollkommenheit und Glory seines Schöpfers verkündiget.

Auch in Ansehung des Menschen hat man besondere Einwürfe beygebracht. Man sagt, der Mensch sey ein so elendes, ein so bös-artiges Geschöpf, daß es unmöglich scheine, daß er ein Werk eines so guten und Vollkommenen Wesens, als Gott ist, seyn könne. Allein wir haben diesen Einwurf schon an einem anderen Orte hinlänglich aufgelöset; Nur muß ich hier noch anmerken, daß die philosophische Phantasie die Zahl der menschlichen Uebeln allzu sehr vergrößeret habe; und daß sie nicht mit denen großen Gütern, so die erhabene Kräften des von der Natur so reichlich versehenen Menschen, leisten, in ein gehöriges Gleichgewicht gesetzet seyn. Deßwegen nennet Laltantius *) mit Rechte jenen Menschen undankbar, ja aberwitzig, der sich über sein Schicksaal beklaget, weil er als ein unächter und ungerechter Schätzer deren göttlichen Wohlthaten

*) *L. de Opif. Dei C. 3.*

ten handelt; und er setzet seinen Klagen die Danksagungen des Plato entgegen, wenn er der Natur danket, daß sie ihn zu einem Menschen gemacht habe. Und wenn der Mensch elend ist, ist er nicht am mehresten an seinem Elende schuld?

Sollte aber einer sagen, daß die Bösartigkeit des Menschen an diesem die mehreste Schuld trage, so muß ich ihm antworten, daß auch diese Bösartigkeit zu sehr übertrieben sey, wie der gründliche Gerdil in seinen Berechnungen erweiset, da er nämlich die Uebeln und die Güter des Menschen gegen einander hält. Und gesetzet, die Uebeln überstiegen das Gute, auf wen fällt der Tadel? Auf den Urheber des Menschen, oder auf den Menschen selbst, der eine so herrliche Gabe, als die Freyheit ist, und die eine Quelle alles Guten seyn mußte und konnte, so schändlich mißbrauchet hat? Will einer die Schuld auf die traurige Neigung zu dem Bösen die der Mensch fühlet, legen, so antworte ich, auch diese ist eine Wirkung und Folge der mißbrauchten Freyheit. Wer weiß, ob nicht eine alte vorhergegangene Schuld, oder ein Verbrechen, wider den Willen des Schöpfers, diese böse Neigungen in dem Menschen hervorgebracht haben? Die älteste Dichter sagen es, Plato lehret es, und Cicero bekennet es ausdrücklich bey dem Lactantius, *) in einem

*) *L. III. Instit. C.* 18.

nem Buche, so noch damal in denen Händen der Gelehrten war, anheut aber ist verlohren gegangen. Wir wollen hierüber unsere Gedanken noch zurückhalten, bis wir die ganze Sache zu seiner Zeit werden untersuchet haben. Und ich hoffe, daß dieser Einwurf zu einer neuen Bestättigung meines Hauptsatzes dienen werde.

Hier werfen einige die Frage auf, ob mehr, als eine Welt, und ob sie von Innwohnern bevölkert seyn? Die mehresten der alten Weltweisen stunden in dem Gedanken, daß nur eine Welt sey. *)

Andere bilden sich ein, es müßten mehrere Welte seyn; einige setzten die Zahl derselben auf hundert und drey und achtzig; die Epicuräer gaben vor, es wären derselben unendliche, und diese alle sollten durch ungefähren Zusammenlauf deren Atomen entstanden seyn; von denen wir aber schon erwiesen haben, daß aus selben noch nicht einmal eine Strohehütte, weder ein Schiebkarren entstanden ist. Ehe wir noch von mehreren Welten reden, wollen wir erst erwarten, daß ihre Vertheidiger uns selbe durch standhafte, nicht aber durch Luftproben beweisen mögen.

Auch unter denen, die nur eine Welt annehmen, sind viele, die dafür halten, daß gleichwie es vielerley Globos oder Klugeln gebe, in welche

*) *Plut. L. I. de Plac. Philosoph. & L. de Orac.*

che die Welt abgetheilet sey, also gebe es auch verschiedene Gattungen deren Menschen und Thieren. Ein gewisser Geschichtschreiber bey dem Seneca zweifelte, ob nicht auch die Sonne ihre Völker hätte. Xenophon fande keinen Anstand, dem Mond seine Innwohner einzuräumen.*) Und diese Meynung ist heut zur Mode geworden. Und es giebt noch andere, die nicht nur dem Mond, sondern auch der Venus, dem Mercurius, und dem Saturnus, ja auch anderen Planeten ihre Völker anweisen, und sie geben vor, daß sie mit ihren Rohren alles; was zum Menschlichen Leben erforderet wird, in diesen neuen Weltkugeln entdecketen. Was sollen nun wir von einer Sache von so grosser Wichtigkeit sagen? Wir wollen gar nichts sagen, wir wollen nur an uns denken, und wollen diese uns unbekannte Völker an sich selbst denken lassen, wenigst so lang, bis man diese Völker mit unseren Sehrohren wird kenntlich entdecket, oder bis wir von ihnen werden sichere Neuigkeiten erhalten haben; weder wird ein kluger Mann diese unsere Aufführung bey so unbekannten Dingen tadeln können. Wenigst kann bey selber unser dermaliger Hauptgegenstand gewißlich keinen Nachtheil leiden.

Wir wollen also auf ein Neues zu uns selbst zurückkehren, und steif und fest dabey bleiben,

*) *Lact. L. III. Instit. C.* 23.

ben, daß die Welt, wie der Mensch, ein Werk des höchsten Gottes sey. Die Welt, sagt der H. Augustinus, *) rufet mit ihrer Schönheit, daß sie von dem großten und schönsten Gott erschaffen sey. Und ich sage, der Mensch schreyt mit seinen Wunderbaren Eigenschaften noch weit lauter, daß er seinen Ursprung von diesem nämlichen vollkommensten Gott habe, von dem er die prächtigste Bildniß und Gleichheit an sich trägt. Wenn demnach die Welt und der Mensch ein Werk Gottes ist, so muß auch Gott an die Welt und an den Menschen gedacht haben, ja er muß auf eine besondere und thätige Art an sie gedacht haben. Es ist also der Würde und Hoheit Gottes nicht unanständig, sich so tief zu seinen Geschöpfen herab zu lassen, da er selbe so und nicht anderst zu erschaffen, sich wirklich herabgelassen hat. Und wer bist du, der du dich vermessest, dem göttlichen *Decorum* oder Wohlstand, Maaß, Ziel, und Regeln und Gesätze vorzuschreiben? Ja dieses göttliche *Decorum* dieser göttliche Wohlstand erforderet, an diese Wesen zu gedenken, die er mit einer so verwunderungswürdigen Meisterschaft erschaffen hat. Denn wie könnte er anderst handeln? Sollte er nur von Ohngefähr oder aus Caprizze also gehandelt haben, so wie die Kinder ihre Kartenhäuser bauen, oder ihre Docken zieren, soll dieses ein Werk seyn, so seiner Majestät anständig wäre?

Es

*) *L. XI. de Civ. Dei C. 4.*

Es ist ein Irrthum, ein grober und ärgerlicher Irrthum, Gott, die Welt und den Menschen für sich selbst betrachten, ohne auf die Verhältnisse zu sehen, die sie unter sich haben. Auf diese Art würde sich von einer Seite nichts als Hoheit und Majestät, und von der anderen nichts als Kleinigkeit und Schlechtigkeit unseren Augen darstellen, und wie sollten wir diese äußerste Dinge mit unserer Vernunft zusammen räumen? Halten wir aber diese Wesen gegen einander, so gleich fällt uns eine Verbindung zwischen ihnen in die Augen. Mag immer die Welt gegen Gott ein Stäubgen ein Atom seyn, mag immer der Mensch gegen Gott das elendeste Insect seyn: so ist doch Gott der Schöpfer dieses Stäubgens, dieses Insects. Und dieses Stäubgen, dieses Insect sind Werke dieses höchsten Gottes. Und hiermit verschwindet auf einmal die eingebildete Unanständigkeit, daß Gott an den Menschen und an die Welt denke; in dem Gegentheil meinen Augen leuchtet der höchste Wohlstand ein, daß jener, der die höchste Weisheit und Güte ist, allzeit an alles das denken müsse, welches er einmal seiner höchsten Gedanken und Rathschlüssen gewürdiget hat.

Und wie kann er anderst, wenn er als der beste und weiseste Gott, der er ist, also gehandelt hat? Dem Menschen können wir wohl zugeben, daß er zu Zeiten ohne Absicht, ohne Entzweck, und blind hinein handelt, denn er muß uns eingestehen, daß er zu Zeiten wie ein Thor

und blinder darein gehet. Aber wie? können wir dergleichen von Gott denken? Von jenem Wesen, so wesentlich die Güte und Weisheit selbst ist? Wäre dieses nicht der Gipfel des Wahnwitzes? Lasset uns demnach ohne Aufschub zu der Untersuchung dieses Puncts schreiten, der uns so natürlich zu unserer Absicht führet.

Fünfte Betrachtung

ob
Gott die Welt und den Menschen zu einem Endzwecke erschaffen habe, und welches dieser Endzweck sey?

Ich habe es schon gesagt, und ich bleibe dabey, wer denkt, oder wer auch nur zweifelt, ob Gott das, was er gemacht hat, ohne Absicht, ohne Endzweck gemacht habe, denkt, meinem Dünken nach, einem Thoren nicht ungleich. Wie? soll man zweifeln, daß jenes, was einem vernünftigen Geschöpfe würde zum Laste geleget werden, einem Gott zukomme? So sehr widerstreitet dem göttlichen Wesen ohne Absicht zu handeln, als es der Weisheit widerspricht, thorrecht zu handeln. Die Stärke dieses Beweises muß auch Epicurus eingesehen haben, denn da er Gott allen Gedanken und alle Absicht gegen die Geschöpfe wollen absprechen, hat er erst zuvor demselben

die

die Erschaffung deren Geschöpfen abgesprochen. Er hat zwar in diesem Punct sehr häßlich geirret, aber er hat mit einem scheinbaren Zusammenhang geirret. Weder muß man sagen, das Gebäude dieses Ganzen sey ein Scherz oder Spiel seiner göttlichen Händen gewesen, denn man sagt wohl von dem Vernünftigen und Weisen, daß er seine Handlungen nur im Scherze verrichte, aber dieses versteht man nur von der Leichtigkeit zu handeln, nicht aber von dem Mangel seiner Absicht oder seines Endzweckes, denn dieses wäre kein Scherz, sondern eine Thorheit. Wenn Gott scherzet, man vergebe mir den Ausdruck, so scherzet er als Gott. Es würde eine unerträgliche Unanständigkeit seyn, die menschliche Thorheiten und Scherze mit der göttlichen Weisheit zu vergleichen.

Wir wollen demnach untersuchen, welches die Absicht und der Endzweck Gottes in der Bildung der Welt und des Menschen müsse gewesen seyn. Gewißlich muß es eine Gott-würdige Absicht gewesen seyn; d. i. ein Endzweck, der seiner höchsten Güte und Weisheit gemäß war. Und was kann dieser Entzweck anderst gewesen seyn, als seine höchste Wohlthaten auszuspenden, um seine Ehre und Glory hierdurch zu beförderen? So wie nichts außer Gott war, so wie nichts Gott konnte verglichen werden, also konnte auch die Absicht Gottes keinen anderen Endzweck gehabt haben, als seine Verherrlichung. Dieses woll-

wollte der weise Plato sagen, wenn er in seinem angeführten Sendschreiben an den jüngeren Dionysius sagte: daß alle Dinge um diesen höchsten König seyn, und daß alle durch und von ihm seyn. Und wenn gleich seine unendliche Güte sich nur zum Besten seiner Geschöpfen ausgiessen wollte, so sollte doch diese Ausgießung göttlich geschehen, d. i. daß sie zur Ehre dessen zurückkehreten, der das größte und beste Gut ist. Zu dieser Absicht, damit sie vollkommen sey, war es nothwendig, daß das Geschöpf, so er bildete, dieser seiner Absicht gemäß sey. Von einer unbelebten und Vernunftlosen Creatur Ehre und Anbetung forderen, würde thorrecht seyn, weil sie derselben unfähig wäre. Und von einer vernünftigen Creatur nichts anderes, als die Bewegung und das Wachsthum forderen, wäre eine neue Thorheit, weil selbe erhabeneren Dingen fähig wäre. Damit demnach die Absicht Gottes die weiseste und beste sey, denn sonst wär sie nicht göttlich, so muß sie demnach so wohl der Fürtreflichkeit des Schöpfers, als auch der Fähigkeit des Geschöpfes angemessen seyn. Und hier haben wir die zween Leitfaden in denen Händen, die uns, wie ich hoffe, glücklich zu unserem Ziele führen werden.

Wir wollen von dem Endzwecke anfangen, den Gott in der Schöpfung dieser Welt, d. i. der körperlichen und Verstandlosen Welt, deren Sternen, deren Planeten, deren Mineralien, deren Pflanzen, und deren Thieren muß gehabt haben.

ben. Diese Welt hat er gewiß nicht für sie selbst erschaffen, denn sie ist unfähig, sich selbst zu erkennen, sich selbst zu genießen, da sie Verstand- und Vernunftlos ist. Weder hat Gott diese Welt, wie Lactantius recht wohl sagt, für sich selbst unmittelbar erschaffen. Man merke das Wort unmittelbar; denn ich habe schon gesagt, daß kein anderer letzter Endzweck sey, wohin alle Geschöpfe müßten zielen und gebrauchet werden, als Gott. Ich rede also hier nur von dem unmittelbaren und nächstem Endzwecke, und dieser, wenn wir von der Verstandlosen Welt reden, kann Gott nicht seyn, sagt Lactantius. Gott ist dieser Endzweck nicht. Und hierüber hat keiner Ursache, sich zu ärgeren. Denn wir sagen, daß nur jenes Geschöpf unmittelbar für Gott gemacht sey, so ihn unmittelbar zu verherrlichen fähig ist. Zu diesem aber ist diese unvernünftige Welt gewißlich nicht fähig, also ist sie auch nicht unmittelbar wegen Gott erschaffen.

Ich höre einen, der mir meine eigene Worte entgegen setzet, daß alle Dinge, die schön in der Welt sind, nichts anderes, als Bilder und Statuen sey, so die göttliche Vollkommenheiten uns vorstellen, und daß sie eben so viele Zungen seyn, die Gott loben, und seine Glory verkündigen. Ich wiederrufe meine Worte nicht, sondern ich setze nur hinzu, daß diese Statuen, diese Bilder sehr unnütz wären, wenn es nicht verständige Augen und Ohren gebe, die sie sehen und höre-

ten. Was nützet die schönste und künstlichste Melodie eines Orpheus, wenn sie denen tauben Felsen abgesungen wird? Was nützet denen blinden Wäldern und Bäumen eine lebenathmende Statur eines Polycleths? Was für Ehre würde diesen Meistern, diesen Künstlern zuwachsen? Das nämliche müßten wir von der Verstand- und Vernunftlosen Welt in Ansehung Gottes sagen, wenn er kein vernünftiges Geschöpf erschaffen hätte, so diese Stimmen zu hören, diese schöne Werke zu sehen, zu bewunderen, den Urheber zu schätzen und anzubeten fähig wäre: und zwar ein von Gott selbst unterschiedenes vernünftiges Geschöpf, denn Gott bedarf seiner Geschöpfen nicht, um sein höchstes Wesen zu erkennen, und in selben seine Glory zu suchen.

Aus diesem Vernunftsschlusse werden wir überzeuget, daß es Gott nicht zugestanden hätte, diese Welt ohne ein verständiges und Vernünftiges Geschöpf zu erbauen. Sonst wäre diese Welt ganz unschicklich und unnütz gewesen; und sie würde keinesweges zu seinem letzten Endzweck, so die Glory und die Ehre ihres Urhebers ist, gedienet haben; denn keines von diesen Geschöpfen würde ihn haben erkennen und verherrlichen können. Es ist also nicht Gott der unmittelbare Endzweck dieser Welt, weil selbe zu seiner Glory nichts beytragen kann. Welches ist denn also dieser unmittelbare Endzweck? Die vernünftige Creatur ist es, die allein fähig ist, durch die

Be=

Betrachtung dieser Welt Gott als den letzten und allgemeinen Endzweck aller Dingen zu verherrlichen.

Aber welches ist dieses vernünftige Geschöpf, wegen welchem diese erstraunliche Maschine dieser Welt von Gott unmittelbar ist gebildet worden? Wenn ich antworte, diese Creatur, diese glückliche Creatur sey der Mensch, so fällt ein ganzer Schwarm der schönen Geister über mich her, und schütten wider mich und über die ganze Menschheit einen Heuwagen voll Beschimpfungen und Lästerungen aus: Du einfältiger, du thorrechter, du hochmüthiger, du vermessener Mensch, du elendester Erdwurm, die ganze Welt soll wegen dir erschaffen seyn? Wegen dir, der du ein so kleines, so verächtliches Theilgen dieses Ganzen bist?..... Aber gemach, meine Herren! gemach; ihr seyd doch auch Menschen; und ich weiß nicht, wie ihr diese eure Ehrentiteln aufnehmen sollet, wenn euch jemand damit beehren würde. Ihr, die ihr so große Freunde eurer persönlichen Ehren seyd, sollet solche Feinde der Ehre eures Geschlechtes seyn? Beruhiget nur ein klein wenig diese eure Misantropische Anfälle, wenn es erlaubet ist, euren Wuth und eure Ausfälle also zu nennen.

Aristoteles, der gewiß kein leeres Gehirne, noch ein aufgeblasener Windballe war, sagte ohne Scheu, die Pflanzen wären wegen denen Thie-

ren, und die Thiere wegen den Menschen gemacht. Plinius der kluge und Gelehrte Plinius hat diesen Satz ausgedehnet, und sagte, die ganze Natur sey wegen dem Menschen gemacht. Und der bescheidene und eingezogene Abbadie giebt uns zu verstehen, wie häßlich und schimpflich sich jene betrügen, die mit solcher Verachtung die allgemeine Meynung verwerfen, daß die Welt wegen dem Menschen erschaffen sey. Diese drey Männer, wenn ich nicht irre, können sehr wohl dergleichen schönen Geistern das Gleichgewicht halten.

Aber wir wollen die Sache mit der Vernunft abwägen. Wir können mit Rechte sagen, daß das, was minder ist, für das, was größer ist, gemacht sey. Wir brauchen keine Beyspiele, aber wir verbitten uns auch den Mißbrauch. Nun folgere ich also: Die ganze Welt, die Verstand- und Vernunftlos ist, ist gegen den Menschen das Mindere, weil er verständig und vernunftig ist; denn ich will nicht hoffen, daß man das Unvernünftige sollte für das Größere, und das Vernünftige für daß Mindere achten. Also kann ich denn billig sagen, daß die Verstandlose Welt wegen dem vernünftigen Menschen erschaffen sey. Selbst die Sache macht uns eine handgreifliche Probe. Man hält mit Vernunft dafür, daß eine Sache wegen der anderen gemacht sey, wenn jene dieser in allem und zu allem zu ihrem Nutzen und Vortheil dienet. Und so verhält es sich zwischen der

Welt

Welt und dem Menschen. Wollen wir vielleicht erst fragen, ob es an deme sey? Wohlan, betrachte man doch die ganze Welt, und alles, was in selber großes, schönes, wunderbares und ergötzendes ist, und man sage mir, was nur immer in selber sey, so dem Menschen nicht zum Gebrauch und zum Nutzen diene. Was wollen wir nehmen, den Himmel, oder die Luft, oder das Feuer, oder das Wasser, oder die Erde? Großer Gott! welche Wunderdinge könnten wir von diesen Geschöpfen hier sprechen! doch der muß kein schöner Geist seyn, der sie mißkennet.

Man wird mir entgegensetzen, daß diese Geschöpfe nicht nur dem Menschen, sondern auch denen Thieren und Pflanzen ihre Dienste leisteten. Aber welcher elender Einwurf ist dieses! sie dienen diesen vielleicht auf hundert Arten, aber wer kann es läugnen, daß sie dem Menschen auf tausend dienen? Wer dieses nicht einsieht, unterscheidet sich kaum von denen Thieren. Wir wollen das Wasser allein nehmen, zu welchen unzählbaren Dingen wird es nicht in denen Händen deren Menschen dienſthaft, und nützlich? Aber was soll ich von dem Feuer sagen, einem so thätigen und Wirksamen Element, scheinet es nicht dem Menschen auf eine ganz besondere und eigene Art von dem Schöpfer vorbehalten zu seyn? Welches Thier macht einen Gebrauch von selben? Entgegen, wie weiß der Mensch sich desselben zu tausend Absichten, Nothdürften und Künsten,

deren

deren er allein fähig ist, zu bedienen? Was braucht es, dienen denn nicht auch die Kräuter und Pflanzen, und alle Thiere dem Menschen zur Nahrung, zur Speise, zur Kleidung, zum Schutz, zur Uebertragung, zur Ergötzung und zum Zeitvertreibe? Wenn nun der Mensch sieht, daß alle Dinge der Welt ihm dienen, und daß sie eigentlich niemand, als ihm dienen, was kann er für eine andere Folge ziehen, als daß die ganze Welt für ihn allein erschaffen sey?

Vielleicht wird einer sagen, daß tausend Dinge in der Welt seyn, die dem Menschen nicht dienen, ja die ihm nicht einmal bekannt sind. Und ich gebe ihm zur Antwort, ob er auch wisse, wie viele tausend Dinge ihm dienen, die ihm nicht bekannt sind, oder wie viele anderen Dingen dienen, die dem Menschen dienen müssen: weiß es der Mensch heut nicht, vielleicht wird er es morgen kennen lernen: denn, ohne auf die allgemeine Unwissenheit der Menschen zu sehen, so ist es unläugbar, daß dem menschlichen Fleise und Erfindung keine Grenzen gesetzet seyn. Himmel! welche Dinge sind in unseren Zeiten erfunden worden, die unseren Aeltervätern sind verborgen gewesen! und wie viele werden unsere Nachkömmlinge entdecken, die uns noch unbekannt sind! so ist es, die Känntniß und die Schätzung deren Dingen sind dem Menschen auf eine ganz besondere Art vorbehalten; oder können wir Thiere nennen, die neue Erfindungen gemacht haben?

Wer

Wer betrachtet die Himmeln, fragt Lactantius *) als der Mensch? Wer beschauet die Sonne, die Sterne, und andere Werke Gottes, als der Mensch? **) Und diese Betrachtung und Känntniß ist in Wahrheit, der ädleste, ja ein göttlicher Gebrauch deren Geschöpfen.

Welches Geschöpfe aber ist dieser Betrachtung fähig? Wir haben es schon oben berühret, daß unter dem Zahllosen Haufen deren Geschöpfen, die dieses Ganze ausmachen, der Mensch nur allein sey, der nicht nur diese Geschöpfe erkennet und bewunderet, sondern der auch ihren Urheber zu erkennen, Gott anzubeten, die Absichten Gottes einzusehen, und selbe so wohl in Ansehung seiner selbst, als auch in Ansehung aller Werke, die aus der Hand Gottes gekommen sind,

zu

*) *Epidome C. X.*

**) Da wir so oft den Lactantius anführen, müssen wir doch einmal den geehrten Leser für eine gewisse Geringschätzung eines schönen Geistes wider diesen Schriftsteller verwahren. Er wird in einem gewissen Blatte diesen Gelehrten fast unter die Zahl deren Idioten herab gesetzet finden. Er muß nicht wunderen, noch sich daran stoßen. Lactantius ist ein Feind der Epicuräer, ein Freund der Religion, und ein Hasser der Lieblings- und Modegedanken und Meynungen, die unsere heutigen Gelehrten ausmachen; ist es Wunder, wenn man verächtlich von ihm schreibet? Gute Gedanken bleiben allzeit gut.

zu erfüllen, allein fähig sey. Soll es uns denn wunderbar scheinen, daß Gott alles wegen dem Menschen erschaffen habe, als welcher von allen nur allein ihn anzubeten und zu verherrlichen weiß und kann. Ja ist es nicht der Vernunft vollkommen gemäß, daß der Mensch unter allen fühlbahren Geschöpfen, wie er der erste an der Würde ist, also auch über alle andere zu einem Herrn sey gesetzet worden, auf daß er statt aller dem höchsten Herrn und Urheber die Huldigung ablege.

Ich rede von diesem sichtbaren und fühlbaren allgemeinem Weltbau, weder behaupte ich, daß derselbe dem Menschen ganz allein zur Betrachtung und Bewunderung sey dargestellet. Der Mensch selbst wird fühlen, daß seine Kräften zu einem so unermessenen Werke nicht hinreichend seyn. Und er hat noch andere Gründe, zu glauben, daß es noch mehrere und erhabenere Geister oder verständigere Wesen gebe, die in die wunderbareste Werke Gottes einzudringen, und Gott in einer weit tieferen Anbetung zu verherrlichen fähig seyn. Welches erschaffene Wesen aber wird mit seinen Gedanken den Schöpfer und seine Werke völlig erreichen können? Vielleicht ist dieses der Gipfel seiner Glory, daß selbem kein einziges Geschöpfe ersteigen kann. Deßwegen haben wir aber nicht Ursache, zu glauben, daß diese sichtbare und fühlbare Welt für diese Geister oder verständigen Wesen erschaffen sey, weil wir mit Grund dafür halten, daß sie unfühlbar seyn.

Denn

Denn zu welchem Dienst oder Gebrauche sollte diese fühlbare Welt für sie erschaffen seyn? Sollen ihnen vielleicht andere angemessenere Gegenstände mangeln? Die fühlbare Welt forderet ein fühlbares und zugleich verständiges Wesen, so die fühlbare Gegenstände brauchen, und durch selbe als so viele Stufen zu Gott hinanfsteigen, und ihm in selben die Ehre geben, das Nützliche für sich verwenden, in allem aber seinen Gott und Schöpfer verherrlichen könne. Dieses zugleich fühlbare und verständige Wesen, so diesen allen fähig ist, ist unserem Wissen nach der Mensch, also muß denn auch die Welt für den Menschen erschaffen seyn.

Wenn aber diese Welt für den Menschen erschaffen ist, zu welcher Absicht und zu welchem Endzweck ist denn der Mensch selbst erschaffen? Dieses können wir sehr deutlich aus dem Vorhergehenden folgeren. Doch wollen wir die verschiedene Meynungen anführen. Einige bildeten sich ein, der Mensch sey für sich selbst und für seine Vergnügungen erschaffen: zu essen, zu trinken, zu schlafen, und sich zu ergötzen, so viel er könne und wisse. Wenn aber dem also ist, sagt Lactantius, *) so ist nichts überflüßigeres, nichts unnützeres, und nichts eitleres, als der Mensch, und die für ihn gemachte Welt. Großer Gott! soll nichts besseres für den Menschen, nichts würdige-

*) *L. VII. Instit. C. 6.*

digeres seiner Fähigkeit und der göttlicheren Weisheit seyn, als essen, trinken und sich viehisch ergötzen? Gott soll so unendliche Schätze verschwendet haben, und zu was Absicht? Ein Schwein von der Heerde des Epicurus zu mästen? Der dergleicheu sich hat einbilden können, hat sich auch eingebildet, daß der Mensch von Ohngefähr entstanden sey. Eine viehische aber richtige Folge aus einer anderen viehischen Meynung.

Da Anaxagoras gefraget wurde, wozu der Mensch gebohren sey, gabe er zur Antwort:*) Den Himmel und Sonne zu betrachten. Und seine Antwort wurde als ein Delphisches Orackel bewunderet: Hier sieht man zwar den Philosophen, aber man erblicket von dem Menschen nichts. Was will er aber hierdurch sagen? Daß der Mensch gebohren sey ein Astronomus oder Sternseher zu werden? Hat er dieses darunter verstanden, so ist seine Antwort mehr des Auslachens, als der Bewunderung würdig.

Sieht aber dieser sein Gedanken etwas höher hinauf, nämlich auf Gott, der von denen Himmeln, von denen Sternen als durch so viele glänzende Bilder auf das schönste und herrlichste vorgestellet wird, alsdenn hat er als ein wahrer Philosoph gedacht; und Lactantius verfolget diesen schönen Gedanken wunderbar, wenn er sagt:**)

Wie

*) *Idem L. IX c. & Plutarch.*

**) *L. de Ira Dei c. 14.*

Wie Gott die Welt für den Menschen erschaffen hat, so hat er den Menschen für sich erschaffen, gleichsam als einen Hohenpriester dieses göttlichen Tempels, d. i. dieser Welt, auf daß er selbe betrachte, und hernach diesem Gott und Schöpfer den Tribut der Anbetung, der Dankbarkeit und aller Tugend darbringe. Und dieses hatte schon der Philosoph Aristo gesagt: Die Menschen, sagt er, werden gebohren, die Tugend zu erlernen, und selbe auszuüben.

Aus diesem allen schließen wir mit Rechte, daß gleichwie die Welt für den Menschen ist gemacht, also der Mensch wegen Gott gemacht sey. Diese Absicht konnte weder Gottes noch des Menschen würdiger seyn. Nicht des Menschen, denn könnte eine höhere Bestimmung für den Menschen seyn, als die Anbetung seines höchsten Schöpfers, zu welcher er gemäße und hinlänliche Kräften erlanget zu haben, fühlet? Nicht Gottes, denn könnte er einen höheren Endzweck seiner Erschaffung haben, als seine Ehre und seine Glory aus seinen Werken zu ziehen, die zugleich seine Wohlthaten sind?

Der Herr Locke, den ich mit Fleiße so oft nenne, weil er in diese Materie tief ist hineingedrungen, und noch mehres, weil ihn die schöne Geister als den Ihrigen rühmen. Herr Locke also erkennet den vorhergehenden Vernunftsschluß nicht nur für wahrscheinlich, sondern für klar und offenbar, und hält ihn für so gewiß und

wahr, als es gewiß und wahr ist, daß die Sonne leuchte; *) nämlich daß der Mensch müsse Gott ehren, ihn fürchten und ihm gehorsamen. Und diese Gewißheit ziehet er auch aus der Folge der Erschaffung; wenn er nämlich die Idee eines verständigen Wesens, wie der Mensch ist, mit der Idee des Schöpfers, als des weisesten, besten, größten ewigen Wesens, wie Gott ist, verbindet. So ist es, aus dieser zweifachen wohl betrachteten Idee folgeret dieser tiefsinnige Weltweise die Unterthänigkeit und Abhängigkeit des erschaffenen Wesens von dem erschaffenden höchsten Wesen, und dieses zwar mit solcher Klarheit und Deutlichkeit, als es klar und wahr ist, daß drey, vier und sieben weniger, als fünfzehen seyn, wenn sie gehörig zusammengerechnet werden.

Was sagt nun der schöne Geist hierzu? Er, der mit einem so hohen Tone die unerweißliche Lockianische Unmöglichkeit einer denkenden Materie uns in die Ohren geschrien hat, was sagt er zu der erweißlichen Gewißheit der Abhängigkeit des Menschen von Gott? Diese Abhängigkeit und zugleich den Entzweck Gottes und die Pflicht des Menschen, die nothwendig aus selben folgen, heißt sich mit allen Banden der Religion bestricken, wie der nämliche Herr Locke lehret, und wir bald deutlicher erweisen werden. Diese Abhängigkeit aber leugnen, heißt

einem

*) *Essai. L. IV. C. 13.*

einem Beweise widersprechen, den Locke für so gewiß, klar und deutlich, als jeden Mathematischen Beweis gehalten hat. Und wir werden hernach wirklich erweisen, daß man entweder dem Licht der Vernunft absagen, und folglich aller matematischen Wahrheit widersprechen, oder den vorhergehenden Beweis als richtig und unwidersprechlich annehmen müsse.

Wir wollen es dem schönen Geist überlassen, wie er mit seinem Herrn Locke überein komme, und wollen zu der oben festgesetzten Wahrheit zurückkehren, die auf unerschütterlichen Gründen, so viel ich einsehe, gebauet ist, daß nämlich Gott alles, was er gemacht hat, mit einem seiner Weisheit und Güte zukommenden Endzwecke gemacht habe, und daß dieser Endzweck kein anderer könne seyn, als daß die Welt für den Menschen, und der Mensch für Gott gemacht sey, und zwar also, daß die Welt durch den Menschen zu Gott zurückgebracht, oder zu seiner Ehre gebrauchet und genutzet werde, und folglich alle Dinge, wie es die Vernunft gebiethet, zu ihrem ersten Ursprung, d. i. zu ihrem höchsten und besten Schöpfer zurückkehren. Aus dieser gründlichen Wahrheit fließet eine andere nicht minder gründliche und wichtige, die alle unsere Aufmerksamkeit verdienet, und die ich wider alle Verdrehungen und Trugschlüsse aufzuklären und festzusetzen mich befleissen werde.

Sechste Betrachtung

über die allgemeine Vorsicht Gottes gegen die Welt, und der besonderen gegen den Menschen.

Es könnte überflüßig scheinen, eine Frage über die göttliche Vorsicht aufzuwerfen, denn da wir mit solcher Stärke den göttlichen Endzweck festgesetzet haben, so fließet aus selbem nothwendig die göttliche Vorsicht. Wir wollen aber diese Sache etwas weitläuftiger behandeln, damit wir sie in ein helles Licht setzen. Werfen wir unsere Augen auf diesen prächtigen Tempel Gottes und deren Menschen, ich meyne auf dieses ganze Weltgebäude; sehen wir diese ungeheure Maschine als einen Bau an, den der weiseste und beste Gott selbst errichtet hat, und wollen hernach sagen, er hätte diese ganze Maschine dem blinden Ohngefähr, jeden möglichen Zufällen überlassen, würde dieses nicht eine offenbare Thorheit, ja ein purer Widerspruch scheinen? Wenn man mir sagete, daß das alte Memphis oder Theben anfänglich ein Werk eines großen und starken Künstlers wäre gewesen, daß es aber hernach sich selbst und jedem Zufalle wäre überlassen worden, würde ich dieser Erzählung sehr leicht meinen Beyfall geben; die Unbilde der Zeit, die Ungestümme der

Witterung, die eingerissene Unordnung, der traurige Zusammensturz, die bedauerliche Zertrümmerung, die über diese prächtige Ueberbleibseln ohne Hoffnung einer Ergänzung tyranniſiren, könnten mich dessen leicht überreden. Wenn mir aber ein anderer das nämliche von einer großen wohl gebauten und wohl bewachten Stadt wollte sagen, die voll des Lebens, voll des Handels und des Gewerbes, voll der Nahrung und deren Magazinen, in welcher jährlich neue und mit allen Gattungen der Bauart ausgeschmückte Gebäude aufsteigen; in welcher die schönste Ordnung und die klügeste Policey herrschet, die reicheste Handelschaft getrieben wird, der Ueberfluß an allem glänzet, die Künsten blühen, die Wissenschaften herbergen, u. s. w. Wenn, sage ich, mir einer weiß machen wollte, dieses alles müßte man dem blinden Ohngefähre, puren und lauteren Zufällen zueignen, müßte er nicht mich, oder müßte ich nicht ihn für verrücket in dem Gehirne ansehen.

Und ich soll hernach jenen Epicuräer für einen Philosophen halten, der mich überreden will, ein blindes Ohngefähr, pure und lautere Zufälle beherrscheten diese wunderbareste und ordentlichste Weltmaschine? Das Ohngefähr leite und regiere den durch so verschiedene Kreiße allzeit standhaft sich fortwälzenden Lauf deren Planeten? Das Ohngefähr bringe die immer abwechselnde, und sich doch immer gleiche Jahrszeiten zurück? Das

Ohngefähr erneuere immerfort die Unbilden der alles verwüstenden Zeit, und des alles umkehrenden Alters; es durchwirke die Wiesen mit neuen Kräutern und Blummen, vergolde die Felder und Aecker mit neuer Ernde, und körnigten Aehren; bekleide die abgestorbene Bäume mit neuem Schmucke der Blätter, der Blüthen und der Früchten. Es ersetze und vermehre mit frischer Jugend die Thiere, und verjüngere jährlich die abgefallene und eraltete Natur? O du großes, du mächtiges, du weises Ohngefähr, so so große Dinge vermag, dergleichen die ganze menschliche Klugheit und Weisheit nicht zu bewirken im Stande ist! der Epicurer, damit er bey seinen Ergötzungen ruhig und vergnügt leben möge, giebt sich die Mühe, den Scepter der Beherrschung der göttlichen Weisheit aus denen Händen zu winden; und er scheuet sich nicht, selben in die Hände des blinden Ohngefähres zu dringen, welches so klug und vorsichtig, als Gott scheinen soll.

Doch Scherz bey Seite. Plato sagt, *) und mit ihm sagt es die Vernunft, daß, wenn man entscheiden wolle, ob ein vernünftiges und weises Wesen, oder das Ohngefähr die Welt beherrsche, so müsse man auf ihre Bewegungen Acht geben, ob sie unordentlich und gleichsam rasend oder tollkühn, oder ob sie ordentlich und klug seyn; die erstere wären dem Ohngefähre und dem

Zu-

*) *L. X. de Leg.*

Zufalle, die andere einem vernünftigen und klugen Wesen eigen. Wie aber? sind und geschehen nicht die Bewegungen der Welt in der größten Ordnung? Sie geschehen alle in einer so wunderbaren Ordnung, daß dieser nämliche Plato ganz erstaunungsvoll in seinem Philoebo schliesset, die ganze Weltmaschine müsse von der weisesten Anordnung eines erleuchtesten Verstandes, und einer wunderbaren Weisheit beherrschet werden. Ebenmäßig der größte Theil deren alten Philosophen, so, wie er dafür gehalten hat, daß die Welt von Gott erschaffen sey, hat auch dafür gehalten, daß sie von dem nämlichen Gott beherrschet werde. *) Der Grund, den Plato hierüber anführet, ist der natürlichste und vernünftigste, daß nämlich, weil Gott der Schöpfer der Welt, und die Welt ein Werk seiner Hände sey, es dem Herrn nicht wohl zukomme, seine Werke zu verlassen, und dem Ohngefähre zu überlassen. **) Es ist also die allgemeine Ueberzeugung von der göttlichen Vorsicht von Jahren hunderten zu Jahren hunderten in denen Gemüthern deren Menschen ohne Wiederrede tief eingewurzelt verblieben; und zwar nicht nur von der Vorsicht in denen großen, sondern auch in denen kleinsten Dingen, wie Plato ***) sehr weislich bemerket hat, und der H. Augustinus ****) eine

*) *Lact de ira Dei C. 9.*
**) *L. X de Leg.*
***) *Ib.*
****) *L. XI. de Civ. Dei C. 22.*

überzeugende Ursache anführet: Gott, sagt er, ist in denen großen Dingen ein so großer Künstler, daß er in denen Kleinen nicht klein seyn kann.

Wenn hat man also angefangen, an der göttlichen Vorsicht zu zweifeln? Da man angefangen hat von selber eine verkehrte Idee zu bilden. Eben so, wie die verkehrte Idee von der Gottheit die Epoche des Atheismus hat gegründet. Diese verkehrte Idee hat die philosophische Verwegenheit, oder besser zu sagen, die sophistische Vermessenheit erfunden, die sich erkühnet hat, mit ihrem kurzen Verstande die Größe Gottes auszumessen. Und unter diesen dreisten Philosophen rechnet man für den ersten den Sophisten Prothagoras. Hernach hielten einige dafür, daß die Vorsicht Gott unanständig sey; und sie merkten nicht darauf, daß es entgegen die größte Unanständigkeit seyn würde, wenn Gott einige Theile seiner Güte und Weisheit außer Augen ließe. Andere meynten, die Vorsicht würde Gott zu belästigend seyn, und ich erstaune, daß ich unter der Zahl dieser Philosophen den klugen Plutarchus finde, *) der doch glaubte, die Welt sey von Gott erschaffen worden; und soll es Gott schwerer fallen, die Welt zu beherrschen, als selbe zu erschaffen? Anderen schiene es, man könnte gewisse Unordnungen in der Welt und in der Natur,

*) *L. I. de Plac. Philos.*

tur, als da sind die Abentheuer, die Mißgeburten, die Feuersbrünste, die Ueberschwemmungen, u. s. w. mit der Vorsicht nicht zusammenreimen. Hierauf antwortet Plato in dem zehenden Buche seiner Gesätzen, daß die Theile wegen dem Ganzen d. i. wegen der ganzen Welt gemacht seyn. Dieses erkläret der Kaiser Marcus Aurelius der Philosoph *) also: Alle die besondere Eräugnissen tragen das Ihrige zu dem allgemeinen Endzwecke bey, und dies muß uns genug seyn. Die beste Antwort ist, daß wir in vielen Dingen unsere Unwissenheit eingestehen; und das vernünftigste Betragen so wohl von Seite unserer, als von Seite unserer Gegnern ist, daß wir stillschweigen, und uns in Dingen, die wir nicht wissen, nicht zu Doctoren aufwerfen.

Einige neuere streiten die göttliche Vorsicht mit einem ädleren und frömmeren Anstande an: sie sagen, Gott habe vom Anfang die Welt mit solcher Kunst und Geschicklichkeit erbauen und errichten können, daß sie zu ihrer Erhaltung, der Meisterhand, die sie zusammengesetzet hat, nicht mehr bedarfe. Wirklich eine Uhr fährt Jahre und Jahre in ihrem ordentlichen Umlaufe fort, ohne daß sie der Hand des Künstlers bedarf, und sie fähret so länger fort, desto künstlicher und vollkommener sie erbauet ist. Wie? setzen sie hinzu, würde nicht eine so große Maschine, als

*) L. VI. C. 45.

die Welt ist, wenn sie also erbauet und eingerichtet wäre, daß sie sich selbst erhielte, und sich verneuerte, ein Wunderwerk der Kunst, und die Glory des höchsten Künstlers seyn? Wenn aber dem also ist, widersetze ich, warum redet man mir denn von einem Ohngefähr, vom Zufalle, vom Schicksaale? Hier würde kein anderes Schicksaal, kein anderes Ohngefähr Platz haben, als die Macht und Weisheit Gottes, die vom Anfange schon allen möglichen Fällen hat vorgesehen. Wir müssen nur untersuchen, ob diese anfängliche allgemeine Vorsehung möglich sey, und ob sie Gott habe gewollet.

Die Wahrheit zu sagen, ich wüßte keine Sache, die mehr peripatetisch und einem gründlichdenkenden philosophischen Geist mehr entgegen wäre, als wenn man sich freywillig in das Land der möglichen Dingen will verlieren, ich will sagen, in ein Land, so uns unbekannt, so ganz Finsterniß ist, und uns so leicht verführen und betrügen kann. Zudem dünket mich, als hörete ich eine Stimme, die mir von obenher zurufet: Du Menschgen! wer bist du, der du dich vermessest der Möglichkeit, und folglich auch der göttlichen Allmacht Grenze zu stecken? Doch die Schuld liegt an denen schönen Geistern, die mich mit Haaren dazu gezogen haben; da sie in Ermangelung guter Gründen sich aus purer Caprizze mit der Möglichkeit abgeben, damit sie die gewisseste Wahrheiten in Zweifel ziehen können. Und verhält

hält sich nicht also die Möglichkeit der auf solche Art erbauet seyn sollenden Welt, daß sie keiner Vorsicht des Schöpfers mehr bedarfen soll? Gesetzet auch, daß die göttliche Allmacht in ihrer Schöpfung also unumschränket seyn sollte, bleibt nicht deswegen die Natur der körperlichen und fühlbaren Dingen in ihre gewisse Grenze eingeschränket? Kann man es denn möglich glauben, daß dieses Papier denke, daß diese Dinte mit mir sich unterreden werde? Also frage ich, kann ich es für möglich halten, daß eine so ungeheure Maschine, wie die Welt ist, zu ihren beständigen und unter sich unendlich verwickelten Bewegungen für sich selbst hinlänglich sey, daß sie sich selbst in einer so abwechslenden Verwirrung in ihrem Stande erhalte, und daß sie selbst allen den Abgang und den Schaden, den sie dultet, ersetze und erneuere?

Durchschauet alle Werke der Kunst und der Natur, und saget mir, ob ihr ein Beyspiel von einer solchen Maschine antreffet? Der Kunst war es bis hiehero nicht möglich, eine Maschine von einer ewigen Bewegung *) zuwegen zu bringen, und vielleicht aus keiner anderen Ursache, als weil die Materie, aus welcher selbe verfertiget wird, verweset und sich abzehret. Was die Natur anbelanget, so hält Newton, der vielleicht in die Geheimnisse der Natur tiefer eingedrungen ist, als jeder anderer, und zwar mit einem genau berech-

*) *Perpetuum mobile.*

rechnenden Blicke, dieser große Newton hält also dafür, daß dieser Welt, wenigst zu einer Erhaltung und so langen Unterhaltung ihrer Theilen, eine göttliche Vorsichtigkeit nothwendig sey. Und da er dieses sagte, hatte er sein Augenmerk blos auf die große, ungeheure, und unseren Augen nach plumpeste Himmelskugeln, die doch von allen beleidigenden und zerstörenden Stößen weit entfernet sind. Was muß er erst von denen unendlichen Maschingen gedacht haben, die so klein und so fein sind, daß sie dem schärfesten Sperberauge entfliehen? Um so mehres, da die freye Wesen, so die Menschen sind, an ihren Bewegungen und Zerstörungen so großen Theil haben. Wir können also unmöglich begreifen, wie solche beständige und ewige Zerrüttungen ohne eine ewige wachtsame und wirkende Vorsicht können hergestellet, erneueret, und also zu sagen, wieder aus ihrem Schutte und Untergange hervorgebracht werden.

Ein Haus ohne Innwohner, sagt Lactantius, *) fällt zusammen, ein Schiff ohne Steuermann geht in Trümmer, ein Körper ohne Seele geht in Fäulniß und Asche. Was soll nun aus der Welt werden, wenn sie keine göttliche Vorsicht regieret? Aber nicht also, sagt der H. Augustinus, nein, die Welt ist kein Haus, welches doch eine Zeitlang bestehet, wenn es gleich der Künstler verläßt; aber wehe! wenn Gott auf einen

*) L. III. Instit. C. 20.

einen Augenblick sein Werk verlassen sollte, es würde in diesem Augenblicke in sein voriges Nichts zerfallen. *) Denn wie es zu seinem ersten Ursprung und Daseyn keinen anderen, als Gott hatte, also hat es auch keinen anderen zu seinem fürwährenden Daseyn, als Gott. Wenn aber Gott allzeit fortwirket, um die Welt zu erhalten, so sagt uns die Vernunft, daß er auch allzeit fortwirke, um selber Vorsehung zu thun; denn von der beständigen Vorsehung hängt die beständige Erhaltung ab.

Und der schöne Geist ergiebt sich noch nicht? Ich erkläre mich also gegen ihn, daß ich jetzt einen Cartesianer abgeben wolle. Und es wird mir gewißlich leichter ausfallen, die Thiere für Maschine ohne Seele zu behaupten, als er die Maschine der Welt ohne die Vorsicht wird behaupten können. Nun kömmt es ihm zu, mir zu erweisen, daß Gott diese Maschine also habe erbauen und einrichten wollen; und sobald er mir dieses wird erwiesen haben, will ich ihm beweisen, daß deßwegen die göttliche Vorsicht nicht aufgehoben sey, sondern daß in dem Gegentheil diese Einrichtung das größte Wunderwerk der göttlichen Vorsicht sey; daß er nämlich diese Welt so vorsichtig erbauet habe, was sie zu ihrer Erhaltung keiner anderen Vorsicht mehr bedärfe.

Die Sache ist so klar, daß die schönen Geister sich endlich selbst dazu verstanden haben, eine wirk-

*) L. IV. de Gen. ad Lit. C. XII.

wirkliche und dieses allgemeine Weltgebäude ewig beherrschende Vorsicht anzunehmen, doch schränken sie selbe nur blos auf die Arten und Gattungen, nicht aber auf die einzeln Individuen derselben ein.

Sey also, sagen sie, daß Gott beständig Vorsehung thue, daß keine eine einzige Art deren Metallen, deren Kräutern, deren Pflanzen und deren Thieren ab- und ausgehe: thue er immer fernere Vorsehung, daß keine einige Gattung, kein einziges Geschlecht deren Geschöpfen, nicht das Eißen, nicht der Majoran, nicht die Mücke, nicht die Hummel abgehe. Es mögen hernach immer die Elementen, die Jahrszeiten, die Menschen und Thiere zusammen sich verschwören, so werden sie doch nicht das mindeste Geschlecht des elendesten und verächtlichsten Insects völlig ausrotten können; denn auf die Erhaltung eines jeden Geschlechts, und jeder Gattung desselben wachet die höchste und unüberwindlichste Vorsicht Gottes. Allein, sagen sie, über jedes einzeles Individuum derselben, wachet die Vorsicht nicht, und sie überläßt jedes seinem Schicksaale.

Eine seltsame Ausnahme! und warum, frage ich, soll Gott über die Geschlechter und Gattungen, nicht aber über ihre einzele Glieder wachen? Fürchten sich vielleicht diese schönen Geister, sie mögten die göttliche Vorsicht zu sehr erniedrigen, oder zu sehr ermüden? Freylich, wenn

man

man sich einen Gott des Epicurus dichtet, so würde die Obsorge über den hundertesten Theil dieser Geschlechter ihn zum Erbarmen abmatten, aber wenn wir einen Gott erkennen, den, und wie uns selben die gesunde Vernunft und Philosophie vorstellet, was kann ihn ermüden? Was kann ihm zu viel seyn? Nicht nur allein alle Mücken, die in der Luft umherfliegen, sondern auch alle Fädgen des midesten Kräutgens, die kleinste Körngen der Ungeheuren Sandbergen, die mindeste Stäubgen, die von dem höchsten Himmelskreiße bis in den innersten Mittelpunct des Weltbaues sich befinden, sind ein Nulla, ein pures nichts für jene unermessene, weiseste und mächtigste Vorsicht. Wir sind Narren, um uns mit unseren Nahmen zu nennen, wenn wir mit unseren Spannenlangen Verstande diese Unermessenheit ausmessen wollen.

Wir wollen zu unserem Haupt- und Fundamentalsatze zurückkehren, der auf einmal und in einem Stoße alle diese Nebeln, und alle diese sophistische und philosophische Maschinen zerstreuen und zerstören wird. Wer ist es, frage ich wiederum, wer ist es, der alle diese Dinge von dem ersten bis zu dem letzten gemacht hat? Nicht war, Gott? Also beherrschet sie auch Gott. Gereicht es Gott zur Ehre, daß er sie erschaffen hat, so gereicht es ihm auch zur Ehre, daß er sie beherrschet, und wenn er sich nicht ermüdet hat, da er sie erschuffe, so ermüdet es ihn auch nicht,

da

da er sie beherrschet. Dieser allmächtigen Hand war es ein Scherz, ein Spiel, diese ganze Welt zu erbauen, also ist es auch selber ein Scherz, ein Spiel, selbe zu beherrschen. Warum wollen wir die Beherrschung auf die Geschlechter und Gattungen einschränken, da sich die Erschaffung auf die einzele Individuen erstrecket hat? Warum wollen wir die einzele Individuen von der Vorsicht ausschließen, indem, wenn nicht Gott denen Individuen Vorsehung thut, er keinesweges denen Geschlechtern und ihren Gattungen würde Vorsehung thun können. Mein, saget mir zur Gnade, wie wollet ihr es machen, daß in eurem Garten euch nicht alle Kukumeren abgehen, wenn ihr nicht ein wachtsames Aug auf jede derselben haben und tragen wollet?

Zudem, wer soll denn für die einzele Individuen sorgen und denken, wenn nicht ihr allgemeiner Vater und Herr an sie denket und für sie sorget? Ach freylich denket er an selbe, und sie selbsten sind das stärkeste Zeugniß seiner vorsichtigen Sorgfalt. Denn saget mir, mangelt denn auch dem elendesten und schlechtesten Insect seine Nahrung, seine Hilfe, sein Schutz und seine Vertheidigung? Weder muß man mir entgegen setzen, daß täglich unzählige einzele Individuen zu Grund gehen. Denn gemeiniglich ist der Tod des einen das Leben des anderen, und alles trägt zum allgemeinen Besten bey; und es gehöret nicht weniger ein göttlicher Verstand dazu, alle die Vorfälle

fälle also zu beherrschen und zu leiten, auf daß allzeit die Ordnung in der Welt erhalten werde, und es also einzuleiten, daß selbst die physikalische oder moralische Unordnungen das Ihrige dazu beytragen. Ich rede aber von der Ordnung der Welt, die Gott in selber hat festsetzen wollen, nicht aber von jener, die wir kurzsichtige Menschen uns einbilden und vorstellen. Denn wer sind wir, die wir dem Endzwecke des Allerhöchsten wollen Maaßregeln vorschreiben, wir, die wir nicht einmal in die Vorkammer eines fürstlichen Cabinets eindringen? Kurz von denen göttlichen Geheimnissen wissen wir nur allzu viel, um selbe anzubeten, aber wir wissen von selben allzu wenig, um von ihnen Grübeleyen anzustellen. Die göttliche Vorsicht leuchtet so glänzend in so vielen und großen Dingen hervor, daß es mir eine Dummheit oder Verwegenheit scheinet, selbe nicht auch in anderen Dingen erkennen zu wollen, da sie nicht sichtbar vor unseren Augen liegt. Und wie? gereichet es nicht zur Ehre einem großen und klugen Fürsten, wenn man glaubt, daß seine Stuttereyen und Schweizereyen, die für uns gleichgültig sind, mit seinem hohen Rath und kluger Einsicht seyn angeleget, und werden unterhalten? Und diese Ehre wollen wir dem höchsten und weisesten König der ganzen Welt abstreiten?

Und was noch mehres ist, da dieser Kaiser zugleich der Urheber und Schöpfer aller Dingen ist, und da

er, wie wir schon gesagt haben, nichts ohne Endzweck gemacht hat, und hat machen können, und zwar ohne Endzweck, der nicht seiner unendlichen Weisheit würdig wäre. Und bey diesem seinem vorgesetzten Endzwecke soll er gleichgültig, soll er müssig, soll er schläferig seyn? Ein Minos, ein Lycurgus soll bey seinen Absichten, bey seinen Endzwecken schlafen, er soll sie vernachläßigen, er soll sie aufgeben? Welches zwar eine gemeine wirkung der menschlichen Schwachheit und Unbeständigkeit ist. Aber wie soll Gott, der beste und der weiseste Gott die Dinge nicht sehen, die seinem göttlichen Auge nothwendig und ewig gegenwärtig sind? Und wenn er sie sieht, wie soll er sie dem Schicksaal überlassen? Dies wäre eben so viel, als wenn er einen Endzweck und auch keinen hätte, als wenn er die Erfüllung desselben verlangete, und auch nicht verlangete; mit einem Worte: er würde der vollkommeneste Gott seyn, der alle Unvollkommenheiten des verächtlichsten Menschen an sich hätte; so lauter Widerspruch, lauter Gottlosigkeit, und lauter Thorheit verräth.

Aber wozu so viele Vernunftsschlüsse? Wir müssen am Leibe und an dem Verstande blind seyn, wenn wir in denen Gesätzen der Natur die göttliche Vorsicht nicht sehen, und nicht mit Händen greifen? Erkennet und bewunderet denn diese Gesätze nicht die alte, und noch weit mehres die heutige Philosophie? Gesätze, ich kann es wohl sagen, die an der Zahl unendlich, die wegen ihrer

rer Verschiedenheit unausleglich, wegen ihren wechselseitigen Zusammenhang wunderbar, wegen ihrer Unveränderlichkeit die standhafteste, und wegen unzähligen anderen Umständen die bewunderungswürdigste sind; und solche große und unveränderliche Gesätze sollen uns nicht einen Gott, einen einzigen und vorsichtigen Gott, der ein ewiger Beherrscher aller Dingen ist, känntlich machen? So ist es, sagt Lactantius, so, wie nicht viele Hausherren in einem Hause, nicht viele Steuermänner in einem Schiffe, nicht viele Seelen in einem Körper seyn können, können auch in dieser Welt nicht viele Beherrscher seyn. Eine so große Einigkeit unter so unzähligen verschiedenen Dingen forderet sie nicht nothwendig einen einzigen weisesten Verstand, der alles beherrsche und regiere? Aber deßwegen schließen wir die Werke deren Subalternen vernünftigen Wesen nicht aus, wenn wir voraussetzen, daß ein höchster und vollkommenster Verstand ihren Diensten und Mitwirkungen das Gesätz und die Vorschrift gegeben habe. Auf Art und Weiß, wie wir selbe bey dem Plato haben ein- und abgetheilet gesehen. Die so wechselseitig übereinstimmende Einigkeit wird von der Einheit des Endzweckes, und des weisesten Wesens, so selben abgefasset hat, aufrecht gehalten, zu welchem wir allzeit die Vorsicht werden höchst nothwendig finden.

Allein bishieher haben wir nach menschlicher Art gesprochen, und vielleicht haben deßwegen un-

sere Gründe nicht so überzeugend geschienen. Wir haben von Gott gesprochen, als habe er durch eine andere Handlung seines Willens *) denen Dingen ihr Daseyn gegeben, durch eine andere Handlung ihren Endzweck bestimmet, durch eine andere Handlung mache er zur Erfüllung desselben heut und durch eine andere morgen seine Vorsehung; und mich dünkt, daß die Philosophie durch die Zertheilung und Unterscheidungen dieser Handlungen sich sehr verwirre. Wir arme Menschen! die wir von der Gottheit nicht anderst, als nach groben und kurzsichtigen menschlichen Ideen zu denken und zu reden wissen. Großer Irrthum! Gott vervielfältiget seine Handlungen nicht, denn er ist unveränderlich. Mit einer einzigen und ewigen Handlung hat er alles gesehen, alles nach seinen weisesten Absichten bestimmet, alles gewollt, alles gemacht, und zwar wie es nach seinen höchsten Rathschlüssen zu allen Zeiten hat seyn sollen. Großer Gott! rufet der H. Augustinus auf: **) du änderest die Dinge, aber du änderest niemal deine Rathschlüsse. Was thut demnach jener, der die Vorsicht Gottes läugnet? Er läugnet zugleich die Erschaffung, den Endzweck derselben, und alles Daseyn der Geschöpfen außer Gott, weil er jene einzige und ewige Handlung läugnet, die dieses zugleich alles in sich enthält. Und ist dieses nicht die äußerste Ausschweifung der Unvernunft?

Es

*) *Actus voluntatis.*

**) *Man. C. 1.*

Es kann also aus dieser und anderen angeregten Ursachen keiner, als ein unbesonnener thorrechter und wahnwitziger Mensch die allgemeine göttliche Vorsicht läugnen. Allein, diese allgemeine Vorsicht leidet keine Schwierigkeit, wider diese lehnet sich der schöne Geist nicht auf; eine andere, die besondere Vorsicht, die den Menschen angeht, diese trift ihm das Lebendige, diese setzt ihn in Verlegenheit. Wenn diese nicht wäre, ich begreife es gar zu wohl, so würde der schöne Geist wider die allgemeine Vorsicht nicht athmen; ja er würde mit Beyfalle selbe als die vernünftigste annehmen. Aber wenn er einmal die allgemeine angenommen hat, wie soll er sich von der besonderen loswinden? Und wenn er die besondere annimmt, Himmel! in welche Grenze siehet sich alsdenn der Mensch eingeschränket?

Und dennoch müssen wir uns nothwendig dieser besonderen unterwerfen, da wir wider die allgemeine nichts einzuwenden finden. Und welcher Zweifel soll uns von selber zurück halten? Wenn Gott seinen vorsichtigen, ewigen Gedanken auf das schlechteste Insect, auf den mindesten Sonnenstaub geheftet hält, wie soll er an den Menschen nicht denken, wegen welchem er die Welt erschaffen hat, der der erste an der Würde, der vorzüglichste an der Gewalt, und der fürtreflichste an allen Gaben, und unter allen empfindsamen Wesen der einzige fähige ist, sich zu seinem Gott zu erheben, und alle übrige Geschö-

pfe zu diesem letzten Ziele derselben zu erhöhen? Man kann es nicht läugnen, und die Sache selbst beweiset es, daß Gott auf eine besondere Art der Schöpfer, der Herr und der Vater des Menschen sey, wie es Plato ausdrücklich aus dem puren Licht der Vernunft erkennet und bekennet hat; und dieser Mensch soll allein von Gott gänzlich verlassen, und einem blinden Ohngefähre überlassen seyn?

O Mensch! o unsinniger und undankbarer Mensch! aus Liebe deiner zügellosen Freyheit vergiffest und verleugnest du deinen Gott! so hat dich deine Leidenschaft also geblendet, und sie hat dich also verrücket, daß du es für dein größtes Unglück haltest, wenn Gott über dich solche Sorgfalt, und gegen dich so große Liebe trägt? Ist vielleicht Gott dein so abgesagter Feind, daß du verlangen kannst, er soll nimmermehr an dich denken? So weit sind die Menschen mit ihrer Vernunft gekommen? Ich hätte mehres deren Thränen nöthig, deine Thorheit zu beweinen, als der Gründen, dich selber zu überzeugen.

Die Gründe hast du aber schon gehöret; die Folgerungen von der Welt auf dich, sind viel zu handgreiflich, als daß ich mir erst sollte Mühe geben, sie herauszuziehen, du hast gehöret, daß du von Gott zu einer gewissen Absicht erschaffen seyst, und zwar zu einem großen Endzwecke, der der göttlichen Weisheit, und deiner Fähigkeit gemäß

mäß ist: du hast gehöret, und du erfahrest es an dir selbst, daß du großer Dingen fähig seyst, nämlich Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihn anzubeten, und ihn auf tausend Arten zu verherrlichen. Du hast gehöret, daß aus deiner Erschaffung, und aus dem von Gott bestimmten Endzwecke derselben mit mehr, als einem mathematischen Beweise von Seite Gottes die höchste Herrschaft, und die unverhinderliche Gewalt der Ausführung des bestimmenden Willens; von deiner Seite aber die nothwendigste Abhängigkeit, und die unwidersprechliche strengeste Pflicht, sich diesem höchsten Wesen und seinen weisesten Absichten zu unterwerfen, und gleichförmig zu betragen, fließe und folge; und nach diesem allen sollst du noch im Stande seyn, zu zweifeln, ja zu läugnen, daß Gott an dich denke, daß er Sorge über dich trage? Wie? kann es eine größere Raserey geben? Doch ich stehe noch an, ob diese Raserey aufrichtig und standhaft seyn könne, oder ob sie nicht mehr verstellet und affectiret seyn müsse. Lucrezius selbst, jener freye Lehrling, und kühne Ausleger des Epicurus wankete sehr, nach dem Zeugnisse des Bayle des so berühmten und so vergeblich gefürchteten Bayle; und nach dem er die Vorsicht aus der Welt verbannet hatte, rufte er sie, vielleicht ohne daran zugedenken wieder zurück, und versteckete sie unter einer, ich weiß selbst nicht, welcher verborgenen Gewalt: *Vis abdita quædam*, eine Gewalt, die alle menschliche Absichten und Hoheiten vereitelt. Aus welchem wir schließen,

daß die nämliche natürliche Empfindung dich, du magst wollen, oder nicht wollen, als einen flüchtigen Sclaven zu seinem rechtmäßigen Herrn mit seinen eigenen Fesseln zurück führe.

Nun ist noch übrig, daß der Verläugner der göttlichen Vorsichtigkeit die Schwere seines Verbrechens und die Abscheulichkeit deren Folgen erkenne, ein Anblick, der auch den unmenschlichsten Geist erschröcken und erschütteren muß. Plato spricht von diesem häßlichen Laster in dem zehenden Buche seiner Gesätzen, und er hält selbes für die ärgste Gottlosigkeit, für eine so giftige Gottlosigkeit, daß außer dem Atheismus oder der Gottesverläugnung keine schlimmere sey. Es ist ein großer, wenn gleich heidnischer Philosoph, der also denket, und also redet. Nach seiner Meynung giebt es zwey Grade der höchsten Gottlosigkeit, der erste ist die Verläugnung aller Gottheit, der andere ist die Läugnung, daß diese Gottheit über die menschliche Dinge Sorge trage. Ich habe in denen Betrachtungen über die Philosophie des schönen Geistes weitläuftiger erwiesen, daß die Verläugnung der göttlichen Vorsicht sehr wenig von der Verläugnung Gottes unterschieden sey, ja daß sie in der That ein verborgener und verfeinerter Atheismus sey, denn ein Gott, der nicht an uns denkt, ist einem Gott gleich, der nicht für uns Gott ist.

Dieses zeigen die Folgen sehr deutlich: die erste ist die Erlöschung aller Religion und aller Gottesfurcht.

Eine

Eine viehische Folge, die aber richtig ist, wie schon Cicero hat angemerket, und der Kaiser und Philosoph Antonin *) mit Nachdruck hat gezeiget: Wenn die Gottheit auf keine Sache einen Gedanken und einen Endzweck hat, zu welchem Ende opferet man ihr, wozu betet man zu ihr, warum schwöret man durch sie, warum thut man so viele Dinge wegen sie, die wir doch alle thun? Und wirklich für eine so geträumte Larve einer Gottheit, die gar nichts für uns thut, scheinet kein anderer Gottesdienst anständig zu seyn, als daß man für sie gar nichts thue. Die Abscheulichkeit dieser Folge giebt uns die Abscheulichkeit des Grundsatzes genugsam zu erkennen, aus welchem sie herfließet.

Die andere Folge ist noch viehischer, die schon Cicero berühret hat, und die Lactantius daraus ziehet: **) daß man nämlich sich in alle Laster nnd in alle Gottlosigkeiten dahinstürzen könne. Denn was soll der Mensch hernach noch für einen Zaum haben, der ihn von der Begehung alles Uebels zurückhalte? Wenn man keinen Gott erkennet, der alle menschliche Dinge beherrsche, so wird eines jeden seine Leidenschaft sein Gott. Und diesem Grundsatz gemäß sagte der Polyphemus des Euripides, mein Bauch ist mein Gott, und andere Poliphemen und Cyclopen sagen mehr mit denen Thaten, als mit denen Worten: Mein Gott ist das Glück:

*) *L. VI. C. 44.*
**) *L. II. Instit. C. 1.*

das Gold ist mein Gott: mein Gott ist die Wohllust. Wenn dieser Grundsatz der herrschende soll seyn, o elende, o abscheuliche Menschheit! ich muß es gestehen, ich erstarre, wenn ich Menschen, so die Ehrbarkeit schätzen, mit dem Tone und mit der Mine der Galanterie höre gewisse Lehrsätze ausstoßen, die jeder rasenden Leidenschaft und Gottloßigkeit Thür und Angeln öffnen.

Ich kenne schon den Einwurf, den mir die Verläugner der göttlichen Vorsicht wollen beybringen; ein Einwurf der schon dem Plato *) ist vorgerücket worden: nämlich die Bedrängnisse der Frommen, und der Wohlstand der Gottlosen. Und Plutarchus bringt ihn mit lauteren Worten vor: wenn eine Vorsicht ist, sagt er, **) wie geht es denn zu, daß es denen Bösen wohl gehet, und denen Guten übel? Und hierdurch glauben diese Herren, wider die Vorsicht philosophisch und unwiderleglich geschlossen zu haben; sie freuen sich, und klatschen in die Hände. Habe ich aber nicht schon oben gesagt, daß man die Vorsicht läugne, weil man sich von selber eine verkehrte Idee bilde? Sie verlangeten, daß man die Güter und die Uebeln hier auf Erden nach eines jeden Verdienst austheile; und sie behaupten, dies müsse der Plan und der Grund seyn, nach welchem die Vorsicht handeln müsse; also zwar, daß, wenn

*) *L. X. de Leg.*
**) *L. I. de Plac. Philos.*

wenn dieses nicht geschehe, man mit Rechtem schließen könne, es müsse für uns keine vorsicht seyn.

Aber ihr wunderliche Dialecktiker, wie erweiset ihr eure vorder-Sätze! setzet nur euren Vernunftsschluß in eine gehörige Form, und sogleich werdet ihr die Falschheit eures Schlusses wahrnehmen. Das Amt der Vorsicht ist, die Vernunft saget es, und ich weiß keinen, der es läugne, einen jeden nach seinen Verdiensten zu belohnen. Aber wie? Allhier belohnen? Hier auf Erden belohnen? Wie erweiset ihr dieses, muß ich euch wieder fragen? Selbst die heidnische Philosophen zweifelten daran, und noch mehres zweifelten daran die erhabeneste unter ihnen, die Pythagoras, die Socrates, die Plato, die Ciceronen. Und wie? mußten sie nicht zweifeln, wenn sie die menschliche Natur, wie wir sie geschildert haben, vor Augen hatten? Allein es ist noch nicht Zeit, diesen Punct zu berichtigen. Es sey hier genug, daß wir sie nur leicht berühret haben, um die allzu große Hitze der Frevler zu mäßigen.

Der andere Einwurf, den Bayle beybringt, ist keines besseren Schrotes. Er trägt denselben auf eine mehr lächerliche und gotteslästerische, als überzeugende Art bey: er stellet den Teufel in einem Streite mit Gott vor, und fragt, welcher von beyden mehres in Ansehung des Menschen könne, ob Gott, wenn er den Menschen zum Gu-

ten

ten ziehe, oder ob der Teufel, wenn er ihn zum Bösen reitzet, und beyde sich bewerben, den Menschen vollkommen in den Besitz zu nehmen. Er entscheidet, gleichsam zur Beschimpfung der göttlichen Vorsichtigkeit, daß der Teufel die Schlacht werde gewinnen, und den Sieg davon tragen. Es besteht aber die ganze Stärke dieses Einwurfes auf der schlimmen Seite, in welcher man die Sache vorträgt. Man kann die Sache also vorstellen, um den schläferigen und aufrührischen Menschen zu erwecken und zu beschämen, aber nicht um hierdurch Gott mit in das Spiel zu ziehen, und seine Vorsicht deßwegen zu verläugnen. Sage mir doch der Herr Bayle, wenn ein Commendant einer Festung sich durch das Geld des Feindes bestechen läßt, und den Platz treuloser Weiß demselben übergiebt, wird er deßwegen dem besten verrathenen Fürsten Vorwürfe machen? Wird er ihn einen Unvorsichtigen schelten? Für so thorrecht und unbescheiden halte ich den Bayle nicht. Da Gott dem Menschen die Freyheit giebt, überläßt er den Sieg seinem freyen Willen, und wenn er auch selben für sich verlanget, so wendet er doch nicht alle die Kräfte seiner Macht an, daß man mit Rechtem sagen könne, er sey überwunden; wenn er den Sieg ausdrücklich will, so hängt er von seinem Willen ab.

Aber wir wollen zu unserem Hauptsatze zurückkehren, und gleich wie wir aus dem allgemeinen Gesätze der Natur eine sichtbare Probe

der

der allgemeinen Vorsicht gezogen haben, so wollen wir nun sehen, ob wir nicht aus denen besonderen Gesätzen, die den Menschen angehen, ebenmäßig eine Probe für die besondere Vorsicht gegen den Menschen erhalten können.

Und es beliebe dem geehrten Leser, mit seiner Aufmerksamkeit einen Augenblick stehen zu bleiben, um mit einem einzigen Blicke die Zusammenkettung aller Dingen, und zugleich den ganzen Plan meines bisherigen Discurses zu übersehen. Gleich wie kein einziges Wesen außer Gott ohne die Erschaffung, keine Erschaffung ohne einen Endzweck, kein Endzweck ohne die Vorsicht kann bestehen; also kann für den Menschen keine Vorsicht ohne Gesätze, kein Gesätze ohne die Belohnung und Bestrafung, keine Belohnung und Bestrafung ohne eine Glückseligkeit und Unglückseligkeit, keine Glückseligkeit und Unglückseligkeit ohne ein zukünftiges Leben bestehen. Und hier haben wir den Grund und den ganzen Begriff der Religion in das Kleine gebracht, die einem erfahrnen Auge ihre Majestät und ihre Gründlichkeit sehen läßt.

Das erstere haben wir schon festgesetzet, nun kommen wir zu denen Gesätzen, die dem Menschen sind auferleget. Eine große, schwere und weitschichtige Frage, die in verschiedene Betrachtungen, um die Verdrießlichkeit und die Verwirrung abzuschneiden, muß eingetheilet werden. Wir wollen zuerst untersuchen, ob es für den Menschen ein natürliches Gesätz der Ehrbarkeit gebe;

her=

hernach, ob dieses Gesätz ein göttliches Gesätz sey: welches endlich die Theile dieses Gesätzes seyn. Und alle diese Dinge wollen wir nach dem bloßen Licht der Vernunft untersuchen, so wie es der Gegenstand forderet, und wir es uns in dem Anfange vorgenommen haben. Wir schreiten ohne Säumniß zum ersten Theile.

Siebende Betrachtung

ob

für den Menschen ein natürliches Gesätz der Ehrbarkeit sey?

Daß auch der Mensch denen allgemeinen Gesätzen der körperlichen Natur unterworfen sey, weil er aus einem körper erbauet ist; und daß er noch über das auch denen Gesätzen, die einem Geist und zwar einem mit dem Körper vereinigten Geist eigen sind, als da sind das Denken, die Einbildung, die Begierden der körperlichen und unkörperlichen Güter, unterworfen sey, unterstehet sich keiner zu läugnen, weil ihn die tägliche Erfahrung überführet und überzeuget. Wenn man nun gleichwohl diese Gesätze kann billig natürliche Gesätze nennen, so sind sie doch von jenen Gesätzen der Natur unterschieden, von denen hier die Rede ist. Hier ist die Frage, ob dem Menschen, als einem freyen Geschöpfe von der

Na-

Natur, oder besser zu sagen, von dem Schöpfer ein Gesätz aufgelegt sey, welches er durch seine freye und sittliche Handlungen ausüben müsse: ein Gesätz, so ihn belehre, das Erlaubte von dem Unerlaubten, das Gute von den Bösen zu unterscheiden; und kurz zu sagen, ein Gesätz, so man ins Gemein ein Gesätz der natürlichen Ehrbarkeit nennet.

In denen ersten Zeiten findet man keine Spur eines Menschen, der dieses Gesätz geläugnet hätte. Es ist wahr, der Mensch sündigte, aber er erkannte doch in seinem Herzen, daß er durch die Sünde Uebels gethan habē. Aber nachdem der Mensch hat angefangen, einen Philosophen abzugeben, wollte erscheinen, als wenn er nicht nur zuläßlicher, sondern auch vernünftiger Weiß sündigte: dieses sind die worte des Lactantius: *) *Videri vult non modo cum venia, sed etiam cum ratione peccare.* Und hieraus sind die Abentheuer so vieler ärgerlichen Meynungen, die aber alle in die Hülle einer scheinbaren Wohlanständigkeit eingekleidet sind, hergeflossen.

Archelaus, ein böser Philosoph und ein noch schlimmerer Mensch, ein ausgearteter Lehrling des Anaxagoras, ein Vorgänger des Aristippus, des Epicurus, des Spinoza, des Hobbes und anderer Materialisten, oder listigeren, oder mäßigeren Atheisten; Archelaus, sage ich, behauptete, daß das Gerechte und Ungerechte, das Ehrbare

*) *L. IV. Instit. C. 24.*

bare und Häßliche in der freyen Willkühr des Menschen stünde, und daß er selbes nach seinen Umständen, Erfordernissen und freywilligen Gesetzen, wie es ihm für gut dünkete, bestimmen und abänderen könnte. Wer hat jemal einen Satz gehöret, der dem gesunden Verstand mehr entgegen, und der Menschheit nachtheiliger und gefährlicher sey? Wenn er nur einen oder den anderen Theil der Gerechtigkeit und Ehrbarkeit hätte willkührig gemacht, so würde er weder was neues noch was seltenes angegeben haben; denn es ist Weltbekannt, daß verschiedene Theile deren Rechten jetzt auf diese, jetzt auf eine andere Art nach dem Belieben deren Gesätzgeber können festgesetzet, und nach Veränderung deren Umständen können veränderet werden: deßwegen sagte auch Solon: *) die Gesätze sind veränderlich, und wirklich sind viele bis diese Stunde von denen besten Fürsten abgeänderet worden.

Aber alles soll abänderlich seyn? Alles soll willkührich seyn? Dieses ist der gröβte Schimpf für die Menschheit, der jemal von denen wildesten Barbarn hat können erfunden werden. Einem Hofherrn, der zu dem König Antigonus sagte, daß alle Dinge, die denen Königen beliebten, gerecht und ehrbar seyn, antwortete dieser: **) Ja, denen Königen deren Barbaren gebe ich es zu, aber nicht uns, die wir nur das

*) *Plato in Conv.*

**) *Plut. in Apophtegen.*

das Gerechte für gerecht, und das Ehrbare für ehrbar halten müssen. Und was sagten die Könige von Egypten, die einen so großen Ruf der Weisheit hatten? Sie verbanden ihre untergebene Richter, daß sie schwören mußten: *) daß, wenn auch ihr König von ihnen ein ungerechtes Urtheil forderen sollte, sie ihm nicht gehorsamen wollten. Also erkenneten denn diese Gesätzgeber und Monarchen, daß es eine Gerechtigkeit und Ehrbarheit gebe, die von der menschlichen Willkühr vollkommen unabhängig sey.

Wehe dem menschlichen Geschlecht, spricht Cicero, **) wenn es anders wäre: was würde in der Welt seyn, so nicht für gerecht würde angegeben werden? Es würde gerecht seyn, die Menschen zu ermorden, es würde gerecht seyn, den Ehebruch zu begehen, es würde gerecht seyn, die Testamenten zu verfälschen; und es würde bey dem Menschen stehen, alle Ruchlosigkeiten zu rechtfertigen, die nur immer der ärgesten herrschenden Leidenschaft auszuüben gefallen würde. Und wenn das Gesätz aus dem Ungerechten kann das Gerechte machen, setzet Cicero hinzu, warum soll es aus dem Bösen nicht auch das Gute machen können? Himmel! welche abscheuliche, welche bestialische Folgen!

Aber

*) *Plut. in Apoptegon*

**) *L. I. de Leg. C. XVI.*

Aber wie soll der Mensch solche abentheuerliche Verwandlungen unternehmen können, wenn es nicht einmal Gott mit seiner allgemeinen höchsten und unumschränktesten Gewalt kann? Nein, sagt mit vielen anderen großen Philosophen der gelehrte Gerdil, *) nein, Gott kann nicht machen, daß die Lüge, die Untreue, die Verrätherey, der Meyneid, die Hoffart, die Undankbarkeit, die Ungedult ehrbare Handlungen seyn, weil sie der Ordnung der göttlichen Weisheit widersprechen; und weil dieser Widerspruch diesen Handlungen eine innere Unförmlichkeit eindrückt, die von dem höchsten göttlichen Muster aller Gerechtigkeit und Ehrbarkeit unendlich abweichet. Und was Gott nicht kann, soll der Mensch können?

Auch Carneades läugnete alles natürliche Recht, **) und er erkannte kein anderes Gesätz, als den Nutzen, dem so wohl die Menschen, als die Thiere nachzuhängen, von der Natur aus angewiesen würden. Auch diese Lehre ist gottlos und unmenschlich. Der weise Socrates ***) verabscheuete alle jenen, die den Nutzen von dem Ehrbaren absönderten. Was würde er nun von jenem gehalten haben, der alle Ehrbarkeit unverschämet verläugnen, und sich blos an das Nutzbare halten wollte? Unsere heutigen Neulinge schämen sich nicht, diesen Lehrsatz anzunehmen; sie wol-

*) *Sur l'Education.*
**) *Lact. L. V. C. 17.*
***) *Cic. L. I. de Leg. C. 12.*

wollen kein anderes Gesätz, als die Nutzbarkeit, oder damit wir ihren Gedanken mit einem Worte ausdrücken, so mehr nach der Mode, aber auch zugleich schicklicher ist, die viehische Gelüsten zu reitzen, kein anderes Gesätz, als die natürliche Empfindung *) erkennen.

Aber erklären sich doch diese schönen Geister, von welchem Nutzen oder von welcher Empfindsamkeit sie eigentlich reden; von der allgemeinen, oder von der besonderen? Und von jener besonderen, die denen sinnlichen Begierlichkeiten gemäß ist? Denn hier sehe ich Menschen und Thiere untereinander gemischet. Reden sie von einer besonderen Nützlichkeit, so folgeret Cicero ganz recht, **) daß, gleichwie diese Nützlichkeit verschieden ist, also müsse auch die Ehrbarkeit und Gerechtigkeit veränderlich seyn, so unseren bisherigen Beweißgründen schnurgerad entgegen läuft. Die Gerechtigkeit, sind die ausdrückliche Worte des römischen Redners, die eine Nützlichkeit festsetzete, müßte eine andere Nützlichkeit über den Haufen werfen. Wer heut aufrichtig wäre, müßte morgen, wenn er seinen Conto dabey fände, lügerisch und betrügerisch seyn; wer heut treu in seinen Verträgen wäre, müßte sie morgen über den Haufen stoßen; wer heut höflich und gesittet wäre, müßte morgen ein Beyspiel der Grausamkeit werden. Ja, wird dieser nämliche Philo-

*) *Physica sensibilitas.*

**) *L. II. de Leg.*

soph und Redner sagen, auf diese Art, wenn es eine natürliche Empfindung würde anrathen, so würde das Ermorden, das Ehebrechen, die Verfälschung deren Schriften erlaubt und ehrbar seyn. Großer Gott! wie weit sind wir gekommen, daß wir solche öffentlich ausgebreitete Gottlosigkeiten hören müssen?

Lycurgus antwortete denen, die denen Bürgern von Sparta die Democratische Regierungsform anriethen: Fanget ihr erst an, sagte er, in euren eigenen Häusern die Probe zu machen? *) Mit einem besseren Grunde würde ich diesen Philosophen von der Nutzbarkeit und natürlichen Empfindung sagen können: Fanget ihr erst an, alle eure Hausgenossen, eure Brüder, eure Schwestern, eure Eheweiber, eure Kinder, eure Freunde, eure Knechte und Mägde zu versammeln, und mit einer Philosophischen Mine ihnen den Vortrag zu thun? Meine Brüder und Cameraden, werfet euren Cathechismus auf die Seite, und vergesset alles, was euch eure Dervis, eure Pfaffen gelehret haben: da habt ihr eine neue sichere und vernünftige Lebensregel: jeder thue, was er glaubt, daß ihm das nützlichste sey: wenn er in seinen Sinnen oder in seinem Herzen eine natürliche Empfindung oder Neigung spüret, der folge er so gleich als einer Stimme der Natur, die ihn zur Ehrbarkeit aufforderet. Welche herrliche, welche schöne Dinge werden wir

kraft

*) *Plut. in Apoph.*

Kraft dieser philosophischen Empfindung oder inneren Reitzung gebähren sehen? Besonders werden die Kinder, die Mägde und die Knechte hierinfalls Wunder thun. Ich kann es mir nicht einbilden, daß es einen Philosophen gebe, der in seinem Hause in allem (denn in einigen Stücken mögte wohl der Geist des Epicurus so wohlthätig seyn) wollte die Probe machen; und wer sollte es hernach wagen, selbe dem Publicum anzurathen? Aber hierdurch will ich nicht sagen, daß, wenn die Rede von der Ehrbarkeit ist, man seinen privat-Nutzen und seine eigene Empfindung völlig ausschließen müsse. Ich will nur so viel sagen, und glaube es hinlänglich erwiesen zu haben, daß, wenn man nur blos auf seinen eigenen Nutzen in allen Dingen sehen wolle, die Ehrbarkeit müsse nothwendig zu Grund gehen.

Oder ist vielleicht der Nutzen des Vaterlandes, des Staates die Regel der Ehrbarkeit? Dieses wäre ohne Zweifel eine vernünftigere Meynung, und sie scheinet mit der alten Maxime deren Politicker überein zu kommen: das höchste Gesätz soll das Wohl der Republick seyn. *Salus Reipublicæ suprema Lex esto.* Und wirklich gründet sich ein großer Theil deren Gesätzen auf das allgemeine Wohl. Allein hierin bemerke ich erstens eine Regel der Ehrbarkeit, die weit über die natürliche Empfindung erhaben ist, nämlich daß man das allgemeine Wohl seinem privat-Nutzen vorziehen müsse. Zweytens beobachte ich, daß

dieser politische Denkspruch das Heil oder das Wohl, nicht aber den Nutzen des gemeinen Wesens zu dem ersten Gesätze mache, welche Dinge himmelweit von einander unterschieden sind. Und wehe der Menschlichkeit und der Ehrbarkeit, wenn der Nutzen des Vaterlandes oder des Staates das höchste Gesätz seyn soll. Wie? ist nicht auch der Nutzen des Staates veränderlich, so wie der Nutzen jedes privat-Menschen der Veränderlichkeit unterworfen ist? Und wenn man einem Staat das Recht einräumet, in allem seinem eigenen Nutzen zu folgen, ist das nicht das nämliche, als wenn ich ihm das Recht zulasse, alle Ehrbarkeit zu überschreiten? Denn auf diese Art wird der Betrug, der Raub, der Todschlag, der Meyneid, kurz zu sagen, alle die abscheulichste Lastern, die zu dem eigenen Nutzen, zu der eigenen Vergrößerung was beytragen können, werden als die ehrbahreste Mitteln angesehen und angewendet werden können. Folglich wird weder die Richtigkeit und Klarheit der Rechtsgründen, weder das Alterthum des Besitzes, weder die Heiligkeit deren Verträgen und Bündnissen das mindeste mehr gelten; Gewaltthätigkeit und Arglistigkeit werden die Beystände dieser neuen Ehrbarkeit seyn.

Allein wenn man einem gemeinen Wesen dieses Recht will einräumen, warum soll es nicht auch einem anderen zustehen? Warum nicht allen? Will man es aber allen zugestehen, großer Gott!

Gott! welche Verwirrung, welcher Umsturz der Welt wird erfolgen! denn die Vortheile eines gemeinen Wesens, wie der beredsame Lactantius *) anmerket, und die Sache von sich selbst erkläret, sind öfters die Nachtheile eines anderen und vielleicht mehreren; z. B. die Erweiterung deren Grenzen, die Vermehrung der Steuer, die Vergrösserung eines Reiches. Wie nun die Vortheile einander entgegen sind, also müssen diese gemeine Wesen einander beständig in denen Haaren liegen, sie müssen wider einander als Feinde in denen Waffen stehen. Nimmt man dem privat-Manne die Waffen aus denen Händen, und giebt sie dem Volke, so macht man zwar die Republick stärker, aber sie ist auch ihrem Untergang am nächsten. Die Eintracht, die Ruhe, der Friede, welches die vorzüglichste Güter des menschlichen Lebens sind, werden auf ewig aus der Welt verbannet seyn. Und auf diese Art wird eine jede Republick mit einem abscheulichen Widerspruche, je mehr sie sich wird Mühe geben, ehrbar zu erscheinen, desto lasterhafter wird sie werden; und je mehr sie sich befleißen wird, glückselig zu seyn, desto elender wird sie werden.

Das berühmte Sparta kann uns unter der Regierung des Lysanders ein Beyspiel geben. Dieser, einer der schönsten und stärkesten Geister des Alterthums regierete diese Republick eben nach dieser Grundregel, die wir an jetzo bestreiten:

*) *L. VI. Instit. C. 6.*

Die Gerechtigkeit und die natürliche Ehrbarkeit, sagte er, sind alte Vorurtheile; außer dem Nützlichen giebt es weder Gerechtigkeit noch Ehrbarkeit; und deßwegen, waren seine weitere Grundsätze, die Wahrheit ist nicht besser als die Lüge, der Eidschwur ist ein Scherz, und wo die Löwenhaut nicht hinreicht, muß man den Fuchspelz annähen. Und welches war der Erfolg so außerordentlichen Grundsätzen? Der allerehrbareste Lysander überfiele Athen, nahme es ein, plünderte es aus, schleppete herrliche Schätze nach Sparta; und was geschahe hernach? Sparta wurde stolz, weich, müßig, wohllüstig, kurz ein Sammelplaz aller Lastern, ihre erste Stärke verlohre sich, ihre alte Glory verschwande, und endlich giengen ihre Reichthümer, ihre Macht und ihre Freyheit zu Grund. Plutarchus erzählet es uns *) in zweyen Büchern.

Die Vernunft wird gewißlich niemal den Nutzen einer Republick mit dem Schaden einer anderen gut heißen; und die Natur wird allzeit seufzen, weil sie nichts als den traurigsten Wechsel zu erwarten hat. Jene, die anheut anderen glücklich geschadet haben, werden morgen unglückseliger Weiß beschädiget werden. Der Ueberwinder und Unterdrücker Asiens fande seine und seines Blutes Unterdrücker an seinen eigenen Hauptleuten. Die Plünderer der Welt wurden zulezt ein Raub deren Barbaren. Unordnungen sind

*) *Lib. Apoph. Lac. & Lib. Lac. Instit.*

sind gemeiniglich die Strafe und die Folge deren Unordnungen, und diese zerrütten und verderben das menschliche Geschlecht.

Das Volk von Athen hatte keine so wilde und häßliche Idee von der Ehrbarkeit; da es von dem weisen Aristides gehöret hatte, daß der Rath des Themistocles zwar nützlich aber nicht ehrbar sey, verwarf es selben mit einem einmüthigen Geschreye. Eben so verwarfe auch das römische Volk in seinem schönsten Alter die herrlichste Eroberungen und Gewinste, so ihnen der Betrug, die Zügellosigkeit und die Untreue darbothe. Und wem sind diesfalls die glänzende Beyspiele des Großmuths deren Curcien und Fabricien und so vieler anderen großen Helden unbekannt? Was braucht es, wir werden kein so unverschämtes Publicum antreffen, so keiner anderen Regel, als jener seines eigenen und einzigen Nutzens zu folgen sich erdreistet hätte; und wenn wir eines antreffen sollten, wie ist es nicht der ganzen Welt zum Hasse und zum Abscheue geworden? Alles, was man nach dieser Regel thut, ist Contreband. Man sucht es zu verstecken, man giebt ihm Anstriche, man sucht ihm die Larve der Ehrbarkeit und Gerechtigkeit vorzulegen. Es ist also dieser Grundsatz nach der Uebereinstimmung aller Völker eine abentheuerliche und verabscheuungswürdige Regel. Und selbst die schöne Geister, wenn sie zusammenhangend denken, erkennen dieses Abentheuer, da sie jetzt mit einem ernsthaften und kläglichen

Tone, und jetzt mit denen bitteresten Satyren wider die Ungerechte und das Menschenblut verschwendende Weltplünderer losziehen.

Es ist noch übrig, daß wir untersuchen, ob der allgemeine Nutzen des ganzen menschlichen Geschlechts eine richtige Regel der Ehrbarkeit sey? So dachten wirklich viele erhabene Philosophen, und es scheinet, als wenn es die Natur selbst also vorschreibe: denn sie bestrebet sich mit aller Gewalt um ihre Erhaltung und Glückseligkeit, und folglich auch um alles das aus dem Weege zu räumen, was selbe stören oder hinderen kann. Weder ist diese Regel einer Veränderung unterworfen, weil dieser Nutzen nicht wie ein privat- oder besonderer Nutzen nach denen Umständen sich änderet. Es ist ein Nutzen der alle Reiche und Länder, alle Zeiten und alle Völker betrift; folglich ist es ein Nutzen, der so standhaft und dauerhaft, als die menschliche Natur selbst ist.

Und wirklich scheinen die Gesätze des allgemeinen Nutzens von der Natur vorgeschrieben, ja eingepräget zu seyn. Es ist der ganzen menschlichen Gemeinschaft zuträglich, aufrichtig zu seyn, also befiehlet sie denn die Aufrichtigkeit, und verbiethet die Lüge. Es ist der ganzen menschlichen Gemeinschaft nützlich, sich welchelseitig in denen Bedürfnissen beyzuspringen; also gebiethet denn die Natur die Barmherzigkeit, und verbiethet die Grausamkeit. Es ist der ganzen Gemeinschaft deren Menschen darangelegen, einem jeden die

Früch-

Früchten seines Fleißes in einem ruhigen Besitze und Genusse zu lassen; also gebiethet denn die Natur die Gerechtigkeit und Billigkeit, und verbiethet den Raub und den Diebstahl. Und so fahret fort, die übrige Zahl deren natürlichen Ehrbarkeiten zu durchrechnen, und ihr werdet sie alle auf die Nutzbarkeit gegründet finden; welche, wie ich schon angereget habe, nicht von dem freyen Willen abhängt, noch sich nach dem Wechsel deren Zeiten wendet. Denn, wenn gleich in Ansehung eines privat-Menschen oder einer besonderen Gemeinde es sich zutragen kann, daß das, was heut nützlich ist, morgen unnütz oder gar schädlich sey; so kann doch dieses niemal der Gemeinschaft aller Menschen begegnen, zum Beyspiele, daß die Lüge oder der Diebstahl jetzt nützlich, jetzt schädlich sey; denn was sie einmal sind, sind sie allzeit. Der allgemeine Nutzen muß also auch das allgemeine Gesätz seyn.

Allein, ihr schöne Geister oder Philosophen, was ihr immer seyn möget, ich frage euch: Soll es gar kein anderes Gesätz geben, als das Gesätz der Nutzbarkeit? Entdecket ihr in dem Innersten der Menschheit nichts, als das Nützliche und Schädliche? Wisset ihr gar nichts zu besorgen, als das einzige Interesse, den einzigen Nutzen? O ihr niedere Seelen, ihr verwürfliche Gemüther! saget mir doch, ich bitte euch, wie soll denn die Tugend, ohne darauf zu sehen, ob sie euch nützlich sey, soll sie denn für euch gar nichts reitzendes,

des, gar nichts ehrwürdiges an sich haben? Wie? kömmt es euch denn nicht als das Unschicklichste und Unanständigste vor, daß ein vernünftiges Geschöpf gar nicht auf seinen Ursprung sehe, und der Mensch seinen Schöpfer weder erkenne, weder liebe, weder ehre? Ich kann unmöglich glauben, daß ihr ein so ungeschlachtes, ein so rohes, ein so unartiges Gemüth haben sollet. Ist es nicht zu erstaunen? Ein Mangel einer Zeichnung in einem Bilde, ein Fehler in einem Baue beleidiget euch, wenn er euch auch nichts schadet; und ihr sollet eine solche Gottlosigkeit, eine solche Undankbarkeit an einem menschlichen Gemüthe, so allzeit ädel handeln und denken soll, mit gleichgültigen Augen ertragen?

Verstehet ihr aber unter der allgemeinen Nutzbarkeit alles das, was der vernünftigen Natur, oder besser zu sagen, der gesunden Vernunft zukömmt, so saget ihr jenes, was schon längst die größten und weisesten Philosophen nur mit anderen Ausdrücken gesaget haben; und ich würde mich nur über euch beklagen, daß, da ihr gut denket, so übel sprechet: denn sind die Wörter Nutzbarkeit, Empfindsamkeit Ausdrücke des Epicurus und seiner Anhänger, und die so zweydeutiger, ja wendsamer sind, weil sie sowohl von denen Liebhabern der Tugend, als der Begierlichkeit gebrauchet werden. Wir wollen unsere ganze Aufmerksamkeit dem großen römischen Redner und Philosophen schenken, der sich in dieser Sache selbst

über-

übertrift, und zur Ausdrückung seiner Gedanken, also zu sagen, sich mehr göttlicher, als menschlicher Worten bedienet. Dieses ist noch eines von denen kostbaren Ueberbleibseln seiner fürtreflichen Bücher von der Republick, welches uns Lactantius so getreu hat aufbehalten *) und mit so herrlichen Lobsprüchen bekrönet hat. Es sind Ausdrücke, die ganz auf eine wunderbare Art die wesentliche Stücke des natürlichen Rechtes enthalten. Ich werde mich derselben nach Zeit und Gelegenheit bedienen. Hier ist indessen eine hier schickliche Stelle.**)

„Das Gesetz ist die gesunde Vernunft, es ist „mit der Natur übereinstimmend, es ist allen Men„schen eingepräget, es ist unveränderlich, ewig, es „weiset mit seinem Gebothe einen jeden zu seiner „Pflicht an, und mit seinem Verbothe ziehet es „selben von allem Laster ab. Es befiehlet und „verbiethet denen Guten nicht vergeblich, weder „spornet es durch seine Gebothe und Verbothe „umsonst die Böse an. ***) Es ist nicht erlaubt, „diesem Gesätze sich zuwidersetzen, noch weniger „selbes abzuänderen, keinesweges aber selbes zu

„zer=

*) *L. VI. Instit. C.* 8.

**) Sie ist aus dem dritten Buche derer acht Bücher genommen, die er von der Republick geschrieben hatte.

***) Das Latein: *neq improbos vetando, aut jubendo movet*, scheinet mit diesen Worten deutlicher ausgedrücket zu seyn.

„zernichten. Wir mögen von dem Rathe oder „von dem Volke seyn, so werden wir von „diesem Gesätze nicht freygesprochen. Und wir „haben keinen anderen Ausleger und Erklärer dies „ses Gesätzes nothwendig, als uns selbsten.„ So weit Cicero: da sehet ein Gesätz, so vor unserer freyen Wahl vorhergeht, so höher ist, als alle Gewalt, es ist uns von der Natur eingepräget, so so alt, so unveränderlich und so standhaft ist, als die Natur und die Vernunft selbst.

Und damit wir von dieser Wahrheit desto mehres überzeuget werden, muß man beobachten, daß der Mensch aus der Vernunft und aus innerem Triebe die Tugend liebe, und das Laster hasse. Wenn ich diese beyde Sätze erweise, so werde ich auch zugleich das Vergnügen haben, das der Güte unserer Natur gegebene Zeugniß zu bekräftigen, und zugleich die Güte unseres Schöpfers in ein helleres Licht zu setzen. So ist es, der Mensch liebt die Tugend von seiner Natur aus. Und Socrates, Plato, Aristoteles, Antisthenes, Zeno und andere erhabene Geister, die den Werth der Tugend erkennet haben, sind es nicht allein, die von selber eingenommen und entzücket waren.

Nein, sagt der H. Augustinus, *) die Liebe der Tugend ist nicht nur auf einige wenige Geister eingeschränket; wenn auch gleich nicht alle ihren Werth

*) *L. V. de Civ. Dei C. 18.*

Werth kennen, so fühlen sie doch ihre Reitzungen. Man betrachte einmal die Kinder, die von denen beygebrachten Meynungen noch nicht eingenommen sind, und die lebendige Spiegeln der Natur sind. Werden sie zu einem Vorzuge vor anderen gereitzet, so erkennen sie, daß er nur dem Verdienste zukomme. Entstehen unter ihnen Streitigkeiten, so wissen sie zu entscheiden, wer Recht oder Unrecht hat, und selten betrügt sie ihr Urtheil. Nimmt ein Kind einem anderen einen Apfel, oder zerbricht, und zerstört ihm sein Dockenwerk, sein Kartenhaus, so erhebt sich sogleich der ganze Rath der Kinder, und beschuldiget den Thäter eines Unrechts, einer Unbilde. Und wie streng beobachten sie die Gesätze ihrer kleinen Spiele, u. s. f. Dies ist das erste Gesetzbuch der Natur, welches kein Epicurischer Geist verwerfen kann; denn Epicurus berufet sich selbst auf die Kinder und ihre Handlungen als unfehlbare Zeugnisse der Natur.

Auch die Barbarn, fährt der H. Augustinus fort, *) ja so gar die Lasterhaften und Gottlosen fühlen von einem inneren Triebe die Nothwendigkeit, die Tugend zu lieben, und hochzuschätzen. Mich dünket, als ich sehe eine Rott Aufrührer, die mit rasenden Händen die Waffen wider ihren Fürsten ergriffen haben, die aber bey der Erblickung seines liebreichen Angesichts mit Reue und Schaame die Waffen niederlegen und sich ergeben. Wer

hat

*) *L. XIV. de Civit. Dei, C. 17.*

hat ein so rauhes und wildes Herz, der es nicht von der Güte eines Titus, oder von der Sanftmuth eines Trajans gemilderet fühlet? Oder wer hat einen so rohen und unbiegsamen Geist, daß er die Uneigennützigkelt eines Curius, den Großmuth eines Camillus, die Standhaftigkeit eines Attilius, die Rechtschaffenheit eines Cato, und die Enthaltsamkeit eines Affricanus nicht bewundere und verehre? So groß ist die angebohrne Liebe zur Tugend, daß alle Menschen, wenn ihnen die freye Wahl würde gelassen werden, (es ist die Anmerkung eines klugen Staatsmannes) sie lieber Scipionen als Cäsars, lieber Agesilaen, Timoleons, Dionen, als Nabiden, Phalaren und Dionysien, lieber Titus, Trajanen und Antonien, als Tiberien, Neronen, Caligulen und Diocletianen, mit einem Worte, lieber tugendhaft, als gottlos würden seyn wollen. Und wie? wenn die Zügelloseste und wildeste Innwohner deren Amerikanischen Wüsteneyen sich von denen Europäern mit Billigkeit, mit Güte, mit Höflichkeit, mit Liebe und Schmeichlungen behandelt sehen, stellen sie sich nicht ganz bezauberet und eingenommen? Und scheinen sie nicht eine so ehrbare Unterjochung und Unterwürfigkeit ihrer Zaumlosen Freyheit vorzuziehen? Ich sage noch mehres, die Liebe und Verehrung der Tugend ist öfters so hochgestiegen, daß viele Völker denen Menschen, die sie mit größeren Tugenden haben begabet gesehen, Tempeln und Altäre erbauet, und also zu reden, aus Liebe zur Tugend

die

die Lastern geheiliget haben. Und also flosse aus einem guten Grunde die schlimmste Folge, nämlich der thorrechteste Aberglauben die Abgötterey.

Hieraus kann man auch den natürlichen Haß der Lastern schließen. Eine wunderbare Sache! wenn gleich die Abgötterer die Lastern in ihren Göttern gleichsam vergötteret sahen, so glaubeten sie sich deßwegen dennoch nicht berechtiget, selben nachzuahmen. Indessen, sagt Rousseau, *) daß man denen Ausgelassenheiten des Jupiters Weihrauch anzündete, bewunderte man die Keuschheit des Xenocrates; die keusche Lucretia opferte der unreinen Venus; und er setzet hinzu, Lucretia habe sich für verbunden gehalten, keusch zu seyn. Man kann sagen, daß gleichsam mit dem Menschen die Verabscheuung des Lasters gebohren werde.

Wir wollen unsere Augen wieder auf die Kinder werfen, in denen die Natur redet und wirket. Das Kind, so Böses gethan hat, verbirgt sich; und es giebt sich Mühe, entweder seine böse That durch eine Lüge zu verbergen, oder selbe mit dem Scheine einer Ehrbarkeit zu beschönen. Es weiß die Unachtsamkeit von der Unwissenheit bey dem Bösen zu unterscheiden, und es fühlet innerlich, ob es mit Rechte oder Unrechte bestrafet werde. Es trägt einen unbekannten Richter in

*) *Pensées.*

in sich selbst umher, der es entweder losspricht oder verdammet; und von seinen ersten Jahren an erlernet es die Wahrheit des schönen Ausspruches des alten Tertulianus *) fühlen: daß die Natur jede Uebelthat entweder mit Schamhaftigkeit oder mit Furcht durchwebe. *Omne malum aut pudore aut timore natura perfudit.*

Und in der That, wer schämet sich nicht, ein Geitz- oder Neidhals, ein eifersüchtiger, ausgelassener, hoffärtiger Mensch zu scheinen? In welchem Theile der Welt hält man die Undankbarkeit, die Ausgelassenheit, den Geitz, die Untreue nicht für schimpflich? Giebt es auch einen Menschen in der Welt, sagt Cicero, **) der die falsche Gemüther, die aufgeblasene Köpfe, die leichtsinnige und frevlende Geister nicht hasse? So viel ist richtig, so verschieden die Climaten, die Temperamenten, die Genien, die Erziehung, der Unterricht und die Moden seyn, so werdet ihr doch überall, gestehet Rousseau ein, die nämliche Ideen von der Gerechtigkeit, von der Ehrbarkeit, und überall die nämliche Känntnisse des Guten und Bösen antreffen.

Habet ihr schöne Geister die in dem ersten Anblicke so erstaunungswürdige, und doch so natürliche Sache bemerket? Bey einer solchen Verschiedenheit der Länder, der Zeiten, der Nationen

*) *A Principio Apologetici.*
**) *L. III. Fin. C. 11.*

nen und anderer unzähligen Umständen ist doch immer die nämliche Substanz deren Gesätzen, der nämliche Grund deren Sittenlehren verblieben. Cicero fährt in seinem dritten Buche der Republick fort: „Es wird kein anderes Gesätz in Rom, „kein anderes in Athen, kein anderes gegenwär„tig, kein anderes in Zukunft seyn; sondern es „wird immer das nämliche, ewige und unsterb„liche Gesätze aller Völker zu allen Zeiten im „Zaume halten.„ Und wie sollte dieses geschehen können, frage ich, wenn nicht in allen Menschen die nämliche Ideen von der Ehrbarkeit herrscheten? Und wie könnten in allen die nämliche Ideen seyn, wenn nicht der nämliche Urheber wäre, der sie hervorbringet? Und wer kann dieser allgemeine Urheber seyn, als die Natur oder der Schöpfer, so bey uns eines ist?

Nein, meine Herrn, die Gesätzgeber waren es nicht, die durch ihre Gesätze die Idee von der Ehrbarkeit gebildet haben; sondern die natürliche Ehrbarkeit war es, so die Gesätze und die Gesätzgeber gebildet hat. Wirklich gabe es schon vorhero Richter, ehe es Gesätzgeber gegeben hat; und diese Richter, nach welchen Gesätzen mußten sie richten, als nach dem Gesätze der Natur? Auch nach der Errichtung deren menschlichen Gesätzen mußte man allzeit in denen unvorgesehenen Fällen seine Zuflucht nehmen; sonst wäre ein in anderen Gesätzen nicht ausgedrücktes Vergehen, kein Verbrechen, und seine Beschuldigung oder

Bestrafung würde eine Neuigkeit und diese eine Ungerechtigkeit seyn.

Was haben also die menschliche Gesätzgeber gethan? Sie haben nichts anderes gethan, als daß sie die Jdeen, die in dem finsteren Labyrinth des menschlichen Herzens umher irreten, gesammelet, auseinander gesetzet, in eine Ordnung gebracht, und aus selben ein Gesätzbuch zusammen gesetzet haben, so man das Gesätzbuch der Natur und der Weisheit nennen kann; der Natur, die es entworfen, der Weisheit, die es geschrieben hat. Daher ist die so große Gleichförmichkeit deren Gesätzgebern, die diese Gesätze verfasset, und deren Völkern, die sie so übereinstimmig angenommen haben. Jch rede von souvrainen und freyen Völkern, als die Athenienser und Römer waren, denen es frey stunde, denen ihnen vorgetragenen Gesätzen ihren Beyfall zu geben, oder ihnen selben zu versagen. Und dennoch wissen wir, daß in denen Hauptpuncten des Morals ihre Uebereinstimmung allgemein und vollkommen war.

Wie, und warum dieses? Dieses pfleget sonst nicht bey denen Dingen zu geschehen, die willkührig sind, worüber gemeiniglich so verschiedene Meynungen entstehen, als Köpfe sind; und dieses wußten auch die Gesätzgeber, die bey dem Vortrage ihrer willkührigen Gesätzen so viele Widersager haben angetroffen, als Freydenker waren. Woher denn bey einer solchen Menge deren Freyden-

denkern und Widersagern in diesen Stücken eine so allgemeine Uebereinstimmung? Warum begaben sie sich in diesen ihres eigenen freyen Willens? Warum bestricketen sie sich mit neuen Banden der Pflichten, da ohne das so viele Bande, als Gesätze sind. Ich ergründe keine andere Ursache, als weil schon ein jeder von ihnen die Gesätze der natürlichen Ehrbarkeit in seinem Herzen truge, und weil er sich von seiner inneren Ueberzeugung schon gebunden fühlete.

Diese Gesätze von anderen sich vortragen hören, und selbe zugleich in sich selbst fühlen, war das nämliche; und es kann keinem schwer fallen, seinen eigenen und inneren Ueberzeugungen sich zu unterwerfen, und sein eigener Gesätzgeber zu seyn. Es ist eben, als wenn einem Menschen vorgetragen wird, daß zweymal zwey vier machen, daß es tag sey, wenn die Sonne scheint, daß die Wirkung von ihrer Ursache abhange; jeder Mensch, der die Worte und das Verhältniß versteht, giebt sogleich seinen Beyfall. Also stimmet auch gleich jeder mit ein, wegen ihm die Verehrung der Gottheit, die Liebe des Vaterlandes, der Gehorsam gegen die Aeltern und gegen die Obrigkeit, und dergleichen Dinge vorgetragen werden. Weder hier, noch dort ist der Beyfall willkührig, sondern er ist von der Vernunft, von der Ueberzeugung, und von der Natur vorgeschrieben, und er ist dennoch so einförmig, so standhaft, als die Natur selbst.

Was hat der schöne Geist wider so unüberwindliche Beweise einzustreuen? Vielleicht, daß in Athen ein Tempel der Verläumdung und der Unzucht gestanden habe? Vielleicht, daß Gecearch der Kriegsobriste des Philippus in der Mitte des Kriegsheeres der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit Altäre errichtet habe? Vielleicht, daß bey denen Spartanern der Diebstahl und die Unverschämtheit, wie bey denen alten Deutschen die Berauschung und Trunkenheit im Werthe gestanden habe, so, wie noch heut bey denen Tartarn und Arabern der Straßenraub und der Meuchelmord in Ehren stehet? Der schöne Geist wird mit dem Herrn Locke *) die grausame Sitten deren Mincrelianern, deren Cariben, deren Peruanern, deren Topinamboer und anderer wildesten und unmenschlichen Völkern noch hinzusetzen; um daraus zu schließen, daß entweder die besagte Gesätze keine Gesätze der Natur seyn, oder daß die Natur in denen Gesätzen nicht standhaft, oder sich nicht allzeit und nicht überall gleich sey.

Aber ich antworte, daß der Schluß eben so elend, als der Einwurf kühl sey; und wir haben selben schon einmal abgefertiget, da er das erstemal uns wider die natürliche Wahrheit vorgerücket wurde.**) Solche Verkehrer der Wahrheit, und Hasser der Ehrbarkeit gleichen denen, die den Schnee für schwarz ansehen, denen das Hönig bit=

*) *Essai L. I. C 2.*
**) Siehe *I.* Theils *XIV.* Betrachtung.

bitter, und glühende Kohlen zum Essen schmackhaft vorkommen. Menschen, die unmenschlich sind, nehmen deßwegen anderen ihre Menschlichkeit nicht. Dieses sind Ungeheuer und Mißgeburten der Natur, und die Mißgeburten, wie wir schon gesagt haben, machen keine Regel aus, sie sind ein Schimpf und eine Schande, aber kein Beweis der Natur. Weder wird ein Mann vom Verstande, um seinen Character zu bilden, sich die Polipheemen, die Minotauren und andere dergleichen Ungeheuer zu Muster nehmen. Die Ausleger der Natur sind allzeit die in ihren Gattungen vollkommeneste Wesen gewesen; die in dem natürlichen Wesen die vollkommeneste Gattungen von Mineralien und Pflanzen, die aber in dem sittlichen Wesen die vollkommeneste erleuchteste und klügeste Menschen. Und wir haben schon gesehen, was diese Leute für einen Begriff von der Ehrbarkeit haben.

Die andere, die man uns entgegen stellet, wenn es vielleicht beliebt, sie näher zu kennen, sind entweder erdichtet, oder es sind nur Abentheuer dem Scheine nach, oder es sind Mißgeburten aus einem verkehrten Willen, oder es sind Geburten eines groben Irrthums, einer schändlichen Unwissenheit, oder einer häßlichen Leidenschaft, und dabey werden wir sehen, daß ihre Ausschweifungen keine standhafte innere Ueberzeugung sey. Ich will meine Gedanken Stückweiß zergliederen; ich habe gesaget, viele dergleichen Abentheuer seyn fabelhaft, eben so, wie die Poliphemen, oder Men-

schen, die keine Köpfe haben, die nur ein Aug an der Stirne tragen, die Schweife haben, die ohne Mund sind, und nur ein Bein haben, die verschiedene Geschichtschreiber mit einem solchen Tone der Wahrheit erzählen. *) Von diesem gestehe ich ein, daß sie Völker ohne Gott, ohne Religion, ohne Moral seyn, wie viele auf gerade wohl von ihnen uns weiß machen wollen. Viele Reisende und auch Mißionarien glaubten diese Dinge, wenn sie gleich niemal einen solchen gesehen und angetroffen hatten. Herr Lasitau, **) der sie mit einem critischen Auge betrachtet, und genauere Nachricht von ihnen eingezogen hat, sagt frey heraus, daß es solche Völker nicht gebe, und beweiset es auch. Und hierdurch hat er auf einen Streich unzählige solcher Abentheuer aus der Welt verjaget. Ich habe ferner gesagt, es sind viele nur dem Schein nach solche Abentheuer. Die Spartaner billigten den Diebstahl; aber der Diebstahl war bey ihnen kein Diebstahl, weil sie gemeinschaftlich eingewilliget hatten, daß einer dem anderen eine gewisse Sache entwenden könne, unter dem Bedingnisse, daß es der Eigenthümer nicht merkete; ansonst würde der Entwender mit verschiedenen Streichen gezüchtiget. Es war dieses ein pures Spiel der Geschicklichkeit und Schlauheit. Von gleichem Schlage sind einige Sitten deren Barbaren, welche unsere allzu leichtglaubige Fantasie von der Neuigkeit der Sache verführet,

uns

*) *Aesias, Plinius, Solinus, Pomp. Mela cet.*
**) *Mœurs de Sauvages. T. I.*

uns mit so schwarzen Farben abmahlet, ohne daß die Vernunft sich Mühe gebe, in die Sache selbst einzudringen.

Ich habe weiter gesagt, es gebe viele Abentheuer aus einem verkehrten Willen; jener alte, der in dem Gedränge der Olympischen Schauspielen keinen Platz finden konnte, und dem die Athenienser selben zu machen, keine Spanne rücken wollten, würde endlich zu denen Abgesanden von Sparta vorgedränget, und diese rücketen sogleich zurück, und liesen ihm die Ehre, sich auf ihrem Platze nieder zu setzen, auf welche Handlung der Höflichkeit sich sogleich ein festliches Geschrey der ganzen Versammlung erhobe; und der alte Greiß rufte mit einer dankbaren Stimme auf: O verkehrte Zeiten! Alle Griechen wissen, was die Ehrbarkeit sey; aber nur die Spartaner allein üben sie aus. *)

Ich habe gesagt, es gebe Abentheuer aus Irrthum: dergleichen dünken mich die Anbeter der Verläumdung, der Unverschämtheit und Ungerechtigkeit gewesen zu seyn; denn es ist bekannt, daß die Heiden auch bösen Gottheiten geopferet haben, auf daß sie von ihnen die Uebeln und den Schaden abwenden oder entfernen mögten. Von einer anderen Gattung war der Irrthum der Spartaner, in Ansehung der Mägdgen, da sie glaubten ohne Nachtheile der Ehrbarkeit durch den Krieg

*) *Plutarch. Apoph.*

von ihnen Vortheile zu ziehen. Von einer dritten Gattung war der Irthum der alten Deutschen, und ist heut noch der Irrthum deren Tartarn und Arabern, und anderer Völker, die sich einen falschen Begriff von der Ehre machen, der sich aber, wie der scharfsichtige Gerdil beobachtet, *) auf eine Vollkommenheit gründete, die an und für sich verehrungswürdig war. Z. B. sie hielten es für ein Zeichen der Stärke, der mehr als andere trinken konnte; sie hielten es für ein Zeichen eines feineren Geschmackes, der mehr als andere essen konnte; sie hielten es für ein Zeichen der Geschicklichkeit und der Herzhaftigkeit, der die Wanderende anfallen und ausplünderen konnte. Uud war nicht in den vorigen Zeiten der Zweykampf eine Gattung dieses Irrthums?

Ich habe weiter gesagt, es gebe Abentheuer aus Unwissenheit; und diese sind die grausamste. Unglückselige Menschen, die mehr des Mitleidens, als der Lästerung würdig sind! Da sie von niemand Unterricht erhalten, da sie nicht gewöhnet sind, nachzudenken, da sie von ihrer Kindheit an in das Sinnliche versenket liegen, was können sie von unkörperlichen Dingen wissen? Die Elenden fühlen niemal die Häßlichkeit ihrer Laster, weil sie niemal die Schönheit der Tugend gesehen haben. Sie gleichen denen Blindgebohrnen, die das Licht nicht lieben, weil sie es niemal erkennet haben. Aber öffnet ihnen die Augen, und das sanft umstrah-

*) *Sur l'Education.*

umstrahlende Licht erleuchte sie, und mahle ihnen die um sie stehende Gegenstände mit solcher Verschiedenheit deren reitzenden Farben; welche Freude wird ihre Seelen durchquellen! welche Liebe werden sie zu diesem Licht empfinden, welches sie, also zu sagen, zuvor hasseten; das nämliche sage man von denen gemeldeten Unwissenden. Endlich habe ich gesagt, es gebe Abentheuer der Leidenschaften. Lactantius *) hat wohl recht gesagt, daß die Lastern mit Wohllüsten gewürzet wären; und man weiß nur gar zu wohl, daß die Wohllust mache, daß jenes gut scheine, was die Vernunft für bös hält; deßwegen setzet der beredsame Schriftsteller hinzu, daß wir von dem Scheine betrogen das Böse für das Gute wählen. Und was sehen wir mehr, als dieses? Woraus können aber auch die schöne Geister weniger schliessen, als aus diesem? Genug gesagt, daß es Urtheile der Leidenschaft seyn. Meine Gedanken bestärket Plutarchus sehr schön, wenn er erzählet: **) daß ein Macedonier, Machetas genannt, von dem König Philippus sey verdammet worden, und daß der Macedonier stehendes Fußes ausgerufen habe: Ich appellire. Wo appellirest du hin? habe der erzörnte König geantwortet. Zu dir selbst, o König! widersetzete Machetas; wenn du nur nicht schlafest, sondern mir ein aufmerksames Ohr gönnest. Also appellire ich mit weit größerem Rechte, ich appellire, sage ich, von

*) *L. I. Instit. C. I.*

**) *L. Apoph.*

von solchen der Ehrbarkeit entgegen gesetzten Urtheilen. Ich appellire von euch mit Leidenschaften geblendeten Geistern zu euch selbsten, wenn eure Leidenschaften werden verrauchet seyn. Und wie? änderen sich nicht wirklich die Urtheile, wenn sich die Leidenschaften änderen? Ein sicheres Zeichen, daß sich in selben nichts standhaftes, nichts Zusammenhangendes befinde. Und änderen sich die Urtheile nicht auf ein Neues, wenn alle Leidenschaften sich geleget haben? Nach der Besänftigung, und in der Stille und Ruhe deren Leidenschaften zeiget sich das liebreiche und majestätische Bild der Ehrbarkeit, es redet zu dem Herzen, es läßt seine Gerechtsame fühlen, und empfängt auch von denen verkehrtesten Gemüthern die Huldigung der Ehrfurcht und der Liebe.

Ich habe zu verstehen gegeben, daß ich kaum eine einzige solche Mißgeburt kenne, und zu finden mir getraue, so ein geschworner Feind aller Ehrbarkeit sey, und dieses zwar durch eine innere standhafte Ueberzeugung. Und wie kann man in einem vernünftigen Gemüthe eine so ausgenaturte Bosheit begreifen? Und wenn man sie wirklich antreffen sollte, was beweiset sie? Sie beweiset nur zum Höchsten, daß die menschliche Natur nicht unveränderlich sey, und daß sie wohl in ihren physikalischen, als moralischen Gesinnungen sich schändlich vergehen könne. Es giebt ein so verdorbenes Aug, daß ihm alles schwarz vorkömmt; es giebt einen solchen verdorbenen Geschmack,

schmack, daß ihm nach nichts, als Kohlen lüstere. Es giebt ein solches verkehrtes Gemüth, daß es beständig die Unehrbarkeit liebe und hochschätze.

Ja in denen sittlichen Dingen ist die Verkehrung noch viel leichter, wie Cicero ganz weislich anmerket, daß gemeiniglich dem Gemüthe des Menschen viel heftigere Nachstellungen, als dem Körper geleget werden. Ich setze noch hinzu, daß in dem menschlichen Gemüth die Neigung zu der Ehrbarkeit viel leichter zu verkehren sey, als die Neigung zur Wahrheit. Und warum dieses? Weil wider die Wahrheit nur die Erziehung, nur die Vorurtheile, nur die Unbesonnenheit, nur der Betrug der Sinnen streiten. Da entgegen wider die Ehrbarkeit, nächst allen diesen sich der ganze Haufen deren Leidenschaften empöret, die beständig von ihrem Interesse gereitzet, alle Bilder und Ideen der Ehrbarkeit, die selben entgegen stehen, zu verwirren und zu verkehren suchen. Noch schlimmer hernach, wenn die eingewurzelte Gewohnheit, beständig Böses zu thun, mit denen Leidenschaften in ein Bündniß tritt; auch die schönste und gesitteteste Städte sehen zu Zeiten dergleichen abscheuliche Abentheuer in ihrem Schoose, die durch eine verfeinerte Bosheit und völlige Verkehrung ihres Gemüths alle Neigungen und Triebe der Ehrbarkeit auslöschen. Weder scheinet es unmöglich, daß die Verkehrung wie eine pestilenzische Seuche sich nach und nach durch ein ganzes Volk verbreite.

Bey allem diesem aber läugne ich die Wirklichkeit, wenn man mir es nicht klärer erweiset, als es bis hieher geschehen. Ich läugne, daß es einen vernünftigen Menschen gebe, der in die Länge nicht einen ächten Triebe der Ehrbarkeit fühle. Ich lasse es gelten, daß dieser Triebe auf eine Zeitlang ersticke, sich verfinstere, eingeschläferet werde, und erlösche, auf allzeit aber, halte ich es für unmöglich. Die Natur wird öfters unterdrücket, aber niemal ganz ausgetilget. Wirklich, wo hat man jemal einen so ausgenaturten Menschen gesehen, der niemal eine ehrbare Handlung begangen hätte, oder nicht wenigst eine Reue, eine Beschämung, einen Vorwurf seiner bösen und unehrbaren Thaten in sich selbst verspüret hätte? Wo hat man jemal einen so ausgenaturten Menschen gesehen, der nicht wenigst die Ehrbarkeit in denen Handlungen anderer Menschen hätte gut geheißen, oder die Unehrbarkeit derselben getadelt und verworfen hätte.

Ihr schöne Geister könnet allem Triebe der Ehrbarkeit gewißlich nicht entsagen, die ihr beständig wollet die ehrbareste genennet werden. Ihr critische Geister, die ihr bis in das Innerste der geheimsten Gedanken wollet hinein dringen, um überall Bosheiten auszuspehen, und zwar nichts als Bosheiten zu entdecken glaubet. Ihr, die ihr euch zu Richtern der ganzen Welt aufwerfet, und auf euren Schaalen alle Handlungen deren Menschen abwäget; die ihr die Diogenes,

nes, die Lucianen, die Julianen canonisiret, um die Ambrosien, die Augustinen, die Gregorien ihres Werthes zu entsetzen; ihr satyrische Geister, die ihr über die Fehltritte anderer, sie mögen wahr oder erdichtet seyn, das ärgste Gift ausstreuet; ihr Gesätzgeberische Geister, die ihr andere als unmenschliche Gesätze wollet ausgemusteret, andere aber als menschliche wollet festgesetzet wissen, und aus einem hohen Tone schreyet, daß es die ungerechteste Sache sey, daß man das Gold dem Verdienste vorziehe, und daß der Reiche den Ueberfluß besitze, der dem Armen mangele..... Ist aber dieses nicht alles ein öffentliches Bekänntniß der natürlichen, aber nicht willkührigen Ehrbarkeit, die ihr dennoch so unverschämt mit denen Worten leugnet?

Der vermengt sich mit einem übeln Geschäfte, der der Ehrbarkeit zu nahe tritt; denn er muß sich zugleich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht abwerfen, und zu seinem eigenen Feind sich erklären. O Mensch! du hast keine Entschuldigung, ist der schöne natürliche Beweisgrund des Apostels Paulus, *) du hast keine Entschuldigung, o Mensch! wenn du andere richtest, (und wer ist von euch, der nicht richtet?) denn indem du andere richtest, verdammest du dich selbst: *Inexcusabilis es, o homo omnis, qui judicas; in quo enim judicas alterum, te ipsum condemnas.*

Also-

*) *Rom.* C. 11.

Alsodann, der Geist und das Herz, die Vernunft und der Verstand, und kurz die ganze Menschheit versicheret uns, daß es ein ewiges, ein unveränderliches, ein nothwendiges Gesätz gebe, so die Natur einem jeden Menschen auferleget, und dem jeder Mensch seine freye Handlungen muß gleichförmig machen. Aber hat denn auch die Natur die Gewalt, die hinlängliche Kräfte, von dem Menschen den Gehorsam zu erzwingen? Die Menschheit ist zu schwach zu einem so großen Werke; ja sie ist, leider! oft von denen Leidenschaften verblendet, sie ist Richter und Parthey zugleich; sie heißet jenes in einem Gut, was sie in dem anderen verdammet, und da sie insbesondere einigen Scheingütern nachhängt, stürzt sie sich und andere in unendliche wahre Uebeln. Man muß also anderswoher einen Damm und einen Zaum suchen: aber woher, wenn er nicht von der vorsichtigen Gottheit solle hergenommen werden? Diese, die der unbelebten und Vernunftlosen Natur so reichlich hat Vorsehung gethan, soll die vernünftige ohne Vorsehung gelassen haben?

Achte Betrachtung
ob
das natürliche Gesätz oder Ehrbarkeit ein göttliches Gesätz sey?

Daß das bis hieher erklärte Gesätz der Natur in einem gewissen Verstande ein göttliches Ge-

Gesätz sey, ist eine so offenbare Sache, als es deutlich und offenbar ist, daß Gott der Urheber der Natur sey. Jener, der denen Dingen das Daseyn gegeben hat, hat auch selben die mit dem Daseyn verknüpfte Eigenschaften gegeben. Ich kann keinen Schatten eines Grundes finden, warum man die Schwere der Materie, das lebende Wachsthum deren Pflanzen, und die Fühlbarkeit deren Thieren das Gesätz des Urhebers der Natur nennen müsse, entgegen die Neigung des Menschen zum Wahren, zu dem Gerechten, und zu dem Ehrbaren nicht eben so wohl ein Gesätz des nämlichen Urhebers nennen solle und könne. Werder streue man mir ein, daß die Gesinnungen des Menschen in der Einsamkeit ganz anderst seyn, als die Gesinnungen des Menschen in der Gesellschaft, ja daß nach der Verschiedenheit deren Gesellschaften auch die Gesinnungen deren Menschen verschieden seyn; denn ich antworte, daß auch die Wirkungen des Saamens und deren Pflanzen nach der verschiedenheit des Erdreichs und des Clima verschieden seyn. Die natürliche Einrichtung und Beschaffenheit ist in allen die nämliche, aber es befinden sich nicht überall die nämlichen Umstände, daß selbe sich überall gleich entwickeln könne. Wem ist unbekannt, welche Gewalt der freye Willen, die Gewohnheit, wie wir schon gesagt haben, über die natürliche Neigungen des Menschen haben? Aber deßwegen hören sie nicht auf, natürlich zu seyn, so wenig, als es der Pflanze wird unnatürlich seyn, wenn

sie hier in die Höhe wächst, und dort wegen einem anderen vorwägenden Umstande sich gekrümmet zur Erde neiget. Es sind also die Triebe der Natur nichts anders, als Gesätze des Urhebers der Natur. göttliche Gesätze sind also die menschliche Güte, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit.

Und, sage man mir doch, wo sollen diese allgemeine Triebe und Neigungen herkommen, als von dem, der der Ursprung aller Dinge ist? Plato sagt, *) daß, gleichwie das Schöne und Große uns von denen ewigen Ideen mitgetheilet werde, also erhielten wir auch von selben das Gute und das Ehrbare. Und er findet keinen Anstand, **) das Gerechte ein Kind des höchsten Verstandes (*Mentis*) zu nennen; was ist aber dieser Verstand (*Mens*) in der Sprache des Plato anderes, als die Gottheit selbst? Und der tiefsinnige Stoicus Chrysippus, der diese Sache genau untersuchet, schließet also: ***) Man kann keinen anderen Anfang noch Ursprung der Gerechtigkeit finden, als den höchsten Jupiter, oder die allgemeine Natur; denn da muß man anfangen, wo aller Anfang ist, oder woher alle Sachen ihren Anfang nehmen. Cicero redet noch deutlicher, ****)

da

---

*) *In Parmenide.*

**) *L. X. Leg.*

***) *L. III. de Diis ap. Plutarch. & L. de Stoic. Repugn.*

****) *L. II. de Leg. C. IV. & XXIV.*

da er sagt, das Gesätz der Ehrbarkeit habe der göttliche Verstand gebohren, aber also, daß das nämliche Gesätz nach der Richtschnur der Natur gegeben sey; d. i. daß es der Natur angemessen sey.

Lauter wahre und schöne Dinge, die aber zu meiner Absicht noch nicht hinlänglich sind; denn hieraus folget nur, daß dieses Gesätz eine pure Folge und Wirkung der Schöpfung sey; aber hier ist die Frage, ob der höchste Schöpfer dem Menschen die Beobachtung dieses nämlichen Gesätzes vorschreibe, und ob also der Mensch verbunden sey, aus freyer Wahle jener Ehrbarkeit zu folgen, zu welcher er sich von seiner Natur aus geneiget findet. Hierin liegt der Hauptknote der Frage.

Daß Gott diese Beobachtung dem Menschen vorschreiben könne, ist außer Zweifel. Der Mensch ist der Unterthan, Gott ist der Herr, der Mensch ist fähig zu gehorsamen, Gott ist bevollmächtiget, zu befehlen. Und wer soll über uns die höchste Gewalt und Herrschaft haben, wenn sie nicht jener hat, der uns aus dem Nichts gezogen hat; und von dem wir alles haben, was wir haben, und was wir sind?

Wir müssen also nur noch sehen, ob auch Gott das, was er kann, gewollet habe. Dichter, Philosophen und alle Völker antworten gemeinschaftlich, daß er es gewollt habe. Der höchste Jupiter wurde von allen, als der höchste Gesätzgeber deren Menschen und Thieren betrachtet. Alle Na-

tionen glaubeten, daß ihre Gesätze von einer göttlichen Macht herkämen. Deßwegen hat Zweifels ohn Plato gesagt, *) daß jener, so dem Gesätze gehorsamete, Gott gehorsame. Und Cicero stellet uns die höchste Vernunft **) die die Urhebe-rinn aller Gesätze ist, als eine allgemeine Frau und Königinn vor. Aber noch schöner drücket er sich bey der angeführten Stelle von der Republick aus, wo er von dem Gesätze der Natur also schreibet: Gott, allein sagt er, ist gleichsam der Beherrscher und Monarch aller. Er ist der Urheber und Erfinder, der Richter und Auferleger dieses Gesätzes; und wer sich selbem entziehen will, ist sein eigener Flüchtling, und ein Uebertretter der menschlichen Natur..

Aber, setzet der Schöne Geist diesem allem entgegen, man hat noch niemal gehöret; daß ein kluger Fürst die Beobachtung eines Gesätzes habe vorgeschrieben, wenn er es nicht zuvor seinen Unterthanen habe hinlänglich verkündet. Wann aber, fährt der schöne Geist fort, wie, wo hat Gott, dieser höchste König dieses Gesätz, der natürlichen Ehrbarkeit zu folgen, dem Menschen verkündet oder bekannt gemacht? Ehe wir weiter fortschreiten, müssen wir erst wissen, was der schöne Geist unter diesem Worte Verkündung oder Bekanntmachung verstehe. Will er vielleicht haben, daß die

---

*) *L. VI. de Leg.*

**) *L. I. de Offic. C. 2.*

die Berge, die Felder, die Meere reden sollen? Oder das ein Donnerklapf von der Höhe des Himmels mit diesen oder dergleichen Worten sich vernehmlich durch die ganze Welt hören lasse? Mensch! merke auf: du sollst der natürlichen Ehrbarkeit folgen: dies ist der Willen dessen, der dich erschaffen, und der über dich die höchste Herrschaft hat. Ist vielleicht dieses, was der schöne Geist will? Lächerliche Forderungen! wenn diese Verkündung die natürliche seyn soll, welches wird denn hernach die geoffenbarte seyn? Die Zeit wird kommen, wo seine Augen und Ohren von obenherab werden wunderbar gerühret und erschütteret werden: aber hier würde es ein Widerspruch seyn: eine Verkündung und Bekanntmachung zu forderen, die über die Natur sey, wo die Rede blos von der Natur ist. Und ich weiß nicht, ob diese Ausnahme den Unterthanen bey einem irdischen Fürsten von dem Ungehorsam entschuldigen würde, wenn er vorgeben wollte, er sey von jenem Gesätze entbunden, weil es ihm nicht hinlänglich sey verkündet worden, da er doch erkennet, daß es allgemein sey bekannt gemacht worden. *) Aber wir wollen tiefer in die Sache hineindringen.

*) Der geehrte Leser schlage über diesen Einwurf den ersten Band deren Beweise des catolischen Glaubens, über diese Materie nach, und so auch in anderen Materien, und er wird alle Ausflüchten der schönen, der Starken, der Freyen-Geister verstopfet finden.

Die natürliche Verkündung des natürlichen göttlichen Gesätzes kann kein anderes, als das natürliche Licht und die allgemeine natürliche Neigung seyn. Man mag nun eines oder das andere betrachten, so kann keine offenbarere und kennbarere Verkündung seyn. Jeder Mensch fühlet in sich selbsten, daß er nicht ein freyer Herr seiner Handlungen sey; er spüret, daß ihm nicht alles das erlaubt sey, was er kann; er empfindet, daß er zu sehr vielen Dingen verbunden sey, welche Verbindung nothwendig ein Wesen voraussetzet, so ihn verbindet, und so von dem verbundenen muß unterschieden seyn; und er fühlet endlich, daß er einer höheren Macht, als die menschliche ist, unterworfen sey. In der Mitte deren schmeichelhaftesten Begierden und Gelüsten redet eine innere Stimme zu seinem Herzen: Du kannst, du darfst dieses nicht thun, und wenn du es thust, so thust du übel, und machst dich schuldig. Das Ansehen, die Macht, die Finsternissen, die Einsamkeit, die dickeste Nacht versicheren das menschliche Herz nicht. Der Mensch mag dabey so stumm und verschwiegen seyn, als er wolle, sein eigenes Gewissen ruft, schreyt, drohet, macht Vorwürfe. Und es macht sich allzeit der Ausspruch des Tertulianus wahr: Jede böse That überschüttet die Natur entweder mit Schamhaftigkeit oder Furcht. *Ommne malum aut pudore aut timore natura perfudit.*

Ist es aber vielleicht die Natur allein, die diese Dinge in dem Menschen wirket? Dieses ist über-

überhaupt unglaublich. Man handelt wider die Natur, wenn man seine feurigste Leidenschaften unterdrücket, und dennoch spüret man diese Wirkungen nicht. Und hernach, ist denn die menschliche Natur von dem Menschen unterschieden? Wenn aber kein anderer Gesätzgeber des Menschen, als der Mensch selbst ist, warum scheuet, warum schämet er sich seiner Entschließungen? Aber sey es, er soll sich blos schämen über die Vorwürfe, wenn es ihm also beliebet, seiner inneren Rathgeberinn der Vernunft; aber was hat er sich, ich bitte um alles, was hat er sich denn zu fürchten? Für wem soll er sich fürchten? Für sich selbst? Nein, nein, dies wäre Thorheit; durch seine Furcht giebt er zu erkennen, daß er einen weit strengeren Gesätzgeber fürchte, als er und die ganze menschliche Natur ist.

Und wer kann dieser Gesätzgeber seyn, als der Urheber der Natur selbst? Alles stimmet zusammen, ihn klar zu überzeugen. Fürs erste ist Gott, der der Urheber der Natur ist, auch nothwendig der Herr derselben. Und wie könnte er zeigen, daß er der Herr wäre, wenn er nicht auch zugleich derselben Gesätze vorschriebe? Er hat wirklich, und welcher Philosoph getrauet es sich zu widersprechen? der ganzen Vernunftlosen Natur Gesätze vorgeschrieben; Und warum soll er nicht auch der vernünftigen Natur selbe vorgeschrieben haben? Dichte man sich einen Fürsten, der auf die Schönheit und Regelmäßigkeit seiner Gebäude, auf die Ebnung der Straßen, auf die

Verzierungen deren Gärten, auf die Unterhaltung seiner Heerden und seines Geflügels alle seine Sorgen verschwendet, entgegen auf den Unterhalt und Wohlstand seines Adels, seiner Beamten und Bedienten, seiner Kaufleute, seiner Künstler keinen Gedanken verwendet. Welches Abentheuer eines Fürsten, der würdiger ist, Heerden als Völker zu beherrschen, wird jeder sagen. Und dieses, meine schönen Geister, ist die herrliche Figur, die sie aus dem Könige deren Königen, dem höchsten und besten Urheber dieses Ganzen machen.

Setzen sie doch, meine Herren noch hinzu, daß Gott aus der Folge der Erschaffung alle Dinge, als seine eigene Werke liebe, und daß er jene destomehr liebe, denen er mehr von seiner Güte und Vollkommenheit mitgetheilet hat, und folglich ihm auch mehres an der Erhaltung derselben gelegen ist. Und unter allen sichtbaren und fühlbaren Geschöpfen, welches ist vollkommener, als der Mensch? Wenn nun der wohlthätigste und liebreicheste Schöpfer zur Erhaltung der anderen Wesen so wunderbare Gesätze hat festgesetzet, wie soll er denn zur Erhaltung des Menschen nicht ein einziges seiner Bedürfnissen gemäßes Gesätz gegeben haben? Menschen ohne Gesätze, sagt Plato,*) würden von denen wildesten Thieren gar nicht unterschieden seyn: und er hätte hinzusetzen können, daß sie noch viel schlimmer würden gewor-

den

*) *L. IX Leg.*

den seyn. Und gewißlich würde nimmermehr der von denen Poeten zwischen denen Gesätzlosen Elementen gedichte Krieg so wüthend und rasend können gedacht werden, als wirklich einer zwischen denen Gesätzlosen Menschen sich entspinnen würde.

Aber betrachte man doch den besonderen Widerspruch des göttlichen Wesens und der menschlichen Gesätzlosigkeit. Gott ist aus seiner Wesenheit gut, und er kann nicht anderst, als gut seyn. Für einen solchen hat ihn, nach dem Zeugnisse des H. Augustinus, *) Plato, für einen solchen haben ihn andere Philosophen, und für einen solchen haben ihn die fürtreflichste Beherrscher der Völker und Republicken erkennet. Und warum nicht, da er der Ursprung alles Guten ist? Wenigst hat allzeit die allgemeine Uebereinstimmung die Gottheit nicht nur für gut, sondern für die beste gehalten. Selbst Epicurus weiß sich von der Gottheit keinen anderen Begriff zu machen; aber wie kann dieser die nothwendige Folge nicht einsehen, oder wie kann er sich stellen, als wenn er sie nicht einsehe? Wenn Gott das beste Wesen ist, so kann er auch nichts, als nur das Gute wollen: wenn Gott das beste Wesen ist, so muß er nothwendig das Böse nicht wollen. Wie könnte also diese Gesätzlosigkeit, die eine Quelle alles Uebels und aller ersinnlichen Bosheit seyn würde, mit dem besten Wesen, so Gott ist, be-

*) *L. IV. de Civ. Dei C.* 18.

stehen, und sich vereinigen lassen? Hier, ihr schöne Geister, hier fordere ich eure Geschicklichkeit aus, löset mir diesen Knoten auf, und alsdenn will ich euch den mir verlangten, und nach eurem Verlangen schon aufgelöseten Zweifelsknoten von der Verkündung des natürlichen Gesätzes noch einmal auflösen.

In anderen Fällen seyd ihr kluge Köpfe zufrieden, wenn ihr nur den Character der Person kennet, auch zugleich zu wissen, was er von euch fordere. Z. B. ihr fraget nicht erst einen Aristides, was er von euch fordere, denn ihr wisset, daß er von euch verlange, daß ihr gerecht seyn sollet; ihr fraget nicht erst einen Titus, denn ihr wisset, daß er von euch Menschlichkeit verlange. Und ihr wollet erst von Gott fragen, ob er auch wolle, daß ihr fromm, gerecht, wohlthätig und tugendhaft seyn sollet? Und wenn es euch auch alle Menschen sagen sollten, ja wenn es euch die innere Stimme eures Gewissens zehnmal sagen würde, so würdet ihr euch doch nicht überreden können, wenn ihr es nicht durch einen festlichen Vortrag würdet verkünden hören. Großer Gott! so viel Mühe gebt ihr euch, und mit einem so erhabenen und erleuchten Verstand suchet ihr die euch angebohrne Natur, und den euch innigst gegenwärtigen Schöpfer, und das in eure Seele eingewebte Gesätz der Natur zu mißkennen und zu verläugnen, und nicht zu wissen. Wie sinnreich, wie anstrengend verschwendet ihr euren Verstand, um

gotts

gottlos zu seyn. Die Natur, ja selbst die Natur ist ein Beweisthum seines Willens; und folglich auch seines Gesätzes. So wie die Bosheit Gott nothwendig und unmittelbar widerspricht, also nothwendig und wesentlich widerspricht auch euch Gott und seine höchste wesentliche Güte.

Wenn man vorschützen will, daß wir nicht wisseten, was Gott von seinen Geschöpfen gedenke; und daß vielleicht jenes, was uns ehrbar scheinet bey Gott unehrbar sey, oder daß die göttliche Güte ganz was anderes fordere, als die menschliche Güte; dieses sind lautere Zwerchsprünge des Herrn Bayle. Das weiß und begreift jeder Verstand, daß eine unendliche Güte nicht das nämliche sey, was eine endliche Güte ist; und daß jene nicht in die nämliche Grenze, wie jene eingeschränket sey; und daß es keinem Geschöpfe vergönnet sey, jenes unendliche Meer auszumessen; aber sollen deßwegen die einfacheste und natürlichste Ideen der göttlichen Güte uns unbekannt oder zweifelhaft seyn, daß sie zu keinem Beyspiele und zu keiner Regel der menschlichen Güte sollten dienen können? Wir sollen also wieder vergeblich in das Meer der Ungewißheit zurückgeworfen werden, aus welchem wir kaum entschwummen sind? Es giebt demnach dieser Einwurf unserem Beweise nur mehrere Stärke.

Denn es kann keine Sache ihrem Urstoff unähnlich seyn. Wir haben erwiesen, daß der Ursprung aller menschlichen Weisheit und Güte kein

anderer, als Gott seyn könne. Wie soll also unser natürliches Licht jener Sonne, aus welcher es hervorgekommen ist, ungleich seyn? Wie soll das Bächlein unserer Güte dem Meere der unermessenen Güte, aus welchem es geflossen ist, unähnlich seyn? Wir müßten in Gott selbst einen Widerspruch annehmen. Es kann zwar dieses Licht durch Meynungen verdunkelt, und dieses Bächlein durch Leidenschaften trüb gemacht seyn; aber nichts destoweniger bleibt es ein unfehlbares Merkmaal seines göttlichen Ursprunges, daß dennoch zwischen denen Finsternissen und zwischen dieser Trübheit ein noch lebendes Licht und eine nicht vollkommen verdorbene Idee, wenigst der wesentlichen Ehrbarkeit, sich erhalten habe, welche die Unwissenheit und Bosheit weder hat erlöschen können, noch wird können.

Was haben wir aber vonnöthen mit unseren Gedanken so weit auszuschweifen, und die Sache so weit herzuholen? Sehen wir denn nicht den Endzweck ein, den Gott in der Erschaffung des Menschen gehabt hat? Ein Endzweck, der des Schöpfers und seines Werkes würdig ist. Ein Endzweck, dessen Erfüllung der Urheber muß nothwendig gewollet haben. Und eben in diesem Willen sehen wir daß natürliche Gesätze, so wir suchen, mit leuchtendesten Buchstaben ausgedrücket. Daß der Mensch für Gott gemacht sey, und daß Gott deßwegen in dem Herzen des Menschen das Bild der Ehrbarkeit eingegraben habe, durch welches er

seinem Schöpfer die schuldige Ehre geben soll, ist die klareste und deutlichste Verkündigung dessen, was Gott von uns haben will.

Ebenmäßig ist die von uns bewiesene Vorsicht eine neue sehr kenntliche Probe dieses höchsten, wirksamsten und wachbarsten Willens. Es darf sich niemand einbilden, daß der mit der Vernunft begabte Mensch sich selbst könne hinlängliche Vorsehung thun; denn wenn es die Menschen können, warum haben sie denn für gut und nothwendig erachtet, sich einer bürgerlichen, einer politischen, einer militärischen Regierung zu unterwerfen? Warum ist denn nicht jedem seine Vernunft hinreichend? Das Schlimmste ist, daß keine einzige Regierungsform, sie mag noch so klug und gut ausgesonnen seyn, dem Menschen will zureichen. Wir haben anderstwo gezeiget, wie schwach, ungewiß und mangelhaft alle menschliche Vorsicht sey; deßwegen selbsten die größte Gesätzgeber ihre Zuflucht zu dem höchsten Gesätzgeber oder seiner Religion haben nehmen müssen.

Pufendorf *) hat zu einem nothwendigen und unwiderleglichen Grundsatze angenommen, daß das letzte und stärkeste Band der menschlichen Gesellschaft die Religion sey, welche nach ihm das Creditiv des göttlichen vorsichtigsten Gesätzgebers ist. Viele hundert Jahre vorher hat Plato in dem vierten Buche seiner Gesätze behauptet, daß

*) *L. 1. de Off. Hom. & Civ. C. 4. §. 9.*

daß die Uebeln und die Unruhen in jener Stadt niemal aufhoren würden, in welcher nicht Gott herrsche. Und wenn Creta und Sparta so glücklich waren, so bemerket er in seinem Minos, daß sie durch göttliche Gesäze seyn regieret worden. Und endlich schließet er in seinem lezten Buche deren Gesäzen, daß keiner ein Beherrscher und Schüzer einer Stadt könne seyn, der die göttliche Dinge nicht glaube oder wisse.

So dachte man, so lang man mit Vernunft dachte. So lehrte man, so lang nicht das allzu freye Philosophiren die Triebe der Natur unterdrücket hat. Der kennet den Menschen nicht, der nicht erkennet, daß ihm ein höchster und mehr als menschlicher Gesäzgeber nöthig sey; Und der erkennet Gott nicht, der nicht in dieser Nothwendigkeit den Willen des Allerhöchsten ausgedrücket siehet. Mögen immer die Minos, die Lycurgen, die Solons, die Numa Betrüger gewesen seyn, die vorgaben, sie hätten von dieser oder jener Gottheit ihre Gesäze erhalten; und mag immer das Volk leichtgläubig gewesen seyn, so sie für solche hat aufgenommen; so war doch jenes weder Leichtgläubigkeit noch Betrug, was Pythagoras, Socrates, Plato, Cicero, Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius und andere ädleste und weiseste Philosophen gelehret haben, daß die von der Natur uns eingeflößete Ehrbarkeit ein Gesäz eines höchsten Verstandes oder höchsten Vernunft, d. i. des besten und weisesten Gottes sey,

der

der nothwendig das Gute gebiethet, und das Böse verbiethet.

Ja aus dem gemeldeten Betruge und Leichtglaubigkeit folgere ich zwo wichtige und unwiderliche Wahrheiten, die alle unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die erste ist, daß selbe Betrüger, die ohne Zweifel kluge und vorsichtige Männer waren, wenn sie gleich alle menschliche Mittel angewendet hatten, ihren Gesätzen Kraft zu geben, dennoch die Schwäche derselben haben gefühlet und eingesehen, daß sie eines höchsten und mehr als menschlichen Gesätzgebers benöthiget seyn. Die zweyte ist, daß zwar jene Völker leichtgläubig waren, aber dennoch nicht mit Unverstand und ohne Grund, und sie irreten mehr in der Art und Weiße, als in der Substanz und Hauptsache. Ihre innere Ueberzeugung verkündete ihnen ein Gesätz, so von Gott herkame; und da sie sahen, daß das Gesätz, so ihnen ihre Fürsten auferlegten, mit dem, so sie in ihren Herzen mit göttlichen Buchstaben eingegraben trugen, ganz gleichförmig sey, fanden sie keinen Anstand, selbe als göttlich anzunehmen. Und diese Gesätze waren in der That nicht von dem Jupiter, nicht von dem Apollo, nicht von dem Aegerias, sondern von einer weit höheren und größeren Gottheit sowohl denen Herzen derer Regenten, als deren Unterthanen eingepräget. Und es ist nicht schwer zu erweisen, daß selbst die menschliche Gesätze, wenn sie gut sind, von Gott bevollmächtiget seyn, weil alle Gewalt, die eine Dienerinn

nerinn des Allerhöchsten und seiner Vorsicht ist, von ihm herabsteiget.

Aber wir wollen die besondere Meynungen in ihrem Werthe lassen, und uns blos an die allgemeine Uebereinstimmung halten. Ich frage, wann, wo, welche Nation hat das Gesätz der Ehrbarkeit für ein anderes, als ein göttliches Gesätz gehalten? In welchem Theile der Welt, wo man Gott erkennet hat, hat man nicht selben, als den höchsten Gesätzgeber geehret, der alle ehrbare Handlungen gebothen, und alle unehrbare verbothen hat? Was will die innere Furcht, was wollen die Opfer, die Ausföhnungen, die Eidschwüre, die Gebete u. dg. die allen Nationen der Welt gemein sind, was wollen sie sagen? Es ist aber die schöne Regel des Cicero, daß die allgemeine Uebereinstimmung kein Vorurtheil, sondern ein wahres Urtheil der Natur sey; und die Zeit, die die Vorurtheile und Meynungen zernichtet, bestättiget die Urtheile und die Wahrheit der Natur.

Und wir müssen noch einen besonderen Umstand anmerken, der die Stärke unseres Beweises verdoppelt. Daß die Menschen indeme übereinstimmen, was ihnen angenehm ist, ist nicht zu bewunderen; denn ihre Neigung führet sie dazu an; aber zu bewunderen ist es, daß sie indeme übereinstimmen, was ihnen mißfällig ist. Was ist aber dem Menschen unangenehmer, als die Einschränkung, die Unterwirfigkeit, die Abhängigkeit, mit einem Worte, als das Gesätze? Und

was

was ist unter allen Gesätzen das schwereste, als ein Gesätzgeber, der nicht zu fliehen, der nicht zu bestechen, der nicht zu erweichen, der allmächtig ist, wie Gott ist? Ihr schöne Geister, die ihr diese ganze Schwere fühlet, ihr könnet Zeugniß ablegen. Und nichts destominder haben zu allen Zeiten alle Völker übereingestimmet, daß sie ein Gesätz haben, ein Gesätz der Ehrbarkeit, so sie überall und in allem einschränket, und daß dieses Gesätz ein göttliches Gesätz sey. Es hat sie also eine mächtige Gewalt wider ihren Willen hierzu verbunden, eine unüberwindliche Gewalt, das lebhafteste Licht die innereste Ueberzeugung der Natur. Und man kann hernach noch zweifeln, ob das Gesätz der Ehrbarkeit sey dem Menschen hinlänglich von Gott verkündiget worden? Man muß also auch an allen Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes zweifeln, man muß an allen menschlichen Kräften, man muß selbst an seiner Vernunft zweifeln, man muß an seinen eigenen Neigungen und Trieben zweifeln, als welche uns alle dieses göttliche Gesätz verkünden und bekannt machen, und uns den göttlichen Gesätzgeber darstellen; wir müssen demnach unsere Ohren zudrücken, um nichts mehr zu hören, wir müssen unsere Augen zuschließen, um nichts mehr zu sehen. Und ihr Philosophen der Menschlichkeit wollet der ganzen Menschheit einen solchen zwang anlegen? Wenn euch ihre Uebereinstimmung nicht beweget, so lasset euch doch wenigst ihr Mitleiden bewegen. O wie vieles nehmet ihr selber, da ihr

ihren Gesätzen das Gepräge der göttlichen Authorität hinwegnehmet, und in welchen Abgrund deren Uebeln stürzet ihr sie und euch selbsten! wir werden dieses in ein kläreres Licht setzen, wenn wir die Idee von diesem Gesätze werden entwickelet haben; und dieses wird vieles beytragen, selbes der Liebe und der Verehrung würdig zu machen.

Neunte Betrachtung

was

dieses natürliche göttliche Gesätz im Allgemeinen, und was es im Besonderen uns in Ansehung Gottes vorschreibe.

Was der allgemeinen vernünftigen Natur wohlgefällt; was selbst die erleuchte Vernunft vorschreiben würde, wenn die Allgemeinheit der Menschen in eine Versammlung zusammen tretten, und sich selbst ein Gesätz auflegen sollte, dieses würde die Tugend seyn, wie ich schon gesagt habe; und dieses ist die Ehrbarkeit, oder das Gesätz, so Gott, der höchste und beste Verstand (*Mens*) der allgemeine Herr und König, wie ihn Cicero nennet, dem Menschen vorschreibt, und von dem aller anderer Verstand und alle andere Vernunft ihren Ursprung und ihre Maaßregeln haben. Und weil dieses Gesätz aus der inneren vernünftigen, sowohl menschlichen, als göttlichen Natur herflies-

fließet, deßwegen wird es das natürliche, das allgemeine, das nothwendige, das ewige, das unveränderliche Gesätz genennet; denn es ist allen gemein, es ist von der Natur unabsönderlich, es ist zugleich mit der Natur gebohren, und kann ohne Veränderung der Natur selbst nicht veränderet werden. Wer von demselben abweichet, weicht von der Natur ab, und empöret sich wider die Vernunft. Eine erhabene und richtige Idee, die einem wohlerzogenem Gemüthe sollte hinlänglich seyn, dieses Gesätz zu verehren.

Die weiseste Philosophen haben die ganze Substanz dieses Gesätzes jetzt in zwey Hauptgründe abgetheilet, jetzt nur in eines zusammengezogen. Plato will in seinen Gesprächen, *) daß dieses Gesätz in der Klugheit und Gerechtigkeit bestehe. Lactantius **) forderet zu selbem die Frömmigkeit und die Billigkeit; und sagte, diese beyde Tugenden seyn die Haupttheile der Gerechtigkeit. Und hernach in einer anderen Stelle ***) setzet er das ganze Gesätz in der Gerechtigkeit mit dem Beysatze: daß die ganze Gerechtigkeit in dem bestehe: Gott als den Vater zu ehren, und den Menschen als seinen Bruder zu lieben. Der Kaiser und Philosoph Marcus Aurelius, sagt in einem seiner schönen Werken: ****) die Tugend

*) *De Civ & Am.*
**) *L. V Instit C.* 15.
***) *L. de Ira Dei C.* 14.
****) *L. VII. C.* 31.

liebt das menschliche Geschlecht, und gehorsamet Gott. Menedemus, Aristo, Zeno bey dem Plutarchus *) behaupten, daß, gleichwie alles Gesätz, also auch die Tugend nichts anderes, als die mit sich selbst zusammenhangende Vernunft sey. Augustinus sagt: **) Ich würde behaupten, daß die Tugend nichts anderes, als die höchste Liebe Gottes sey. Hernach ***) zeiget er mit so vieler Gründlichkeit, als Scharfsichtigkeit, daß aus dieser Liebe alle Tugenden, als Bächlein aus einem einzigen Brunnen flössen.

Alle reden sehr gut, und, wenn ich den tiefen Verstand ihrer Reden erreiche, wenn sie gleich so verschieden in ihren Begriffen und Ausdrücken, als verschieden sie in der Sprache sind, so scheinen sie mir doch alle in dem Hauptendzwecke der Sache und in dem inneren Verstande ihrer Absichten zusammen zu treffen, und zwar mit diesem Vortheile, daß sie einander welchselsweiß erklären, und was der eine dunkel einwickelt, der andere klar entwickele. Wir wollen, um desto klärer und entscheidender die Sache anzugreifen, eine sehr schöne Bestimmung oder Definition des Gesätzes, der Ehrbarkeit oder der Tugend (denn diese drey Nahmen zeigen die nämliche Sache an) beybringen, die uns der große Augustinus ****) hat

*) *L. de Virt mor.*
**) *L. de Mor. Eccl. C. 15.*
***) *Ib. C. 21. & 22.*
****) *L. XV. de Civit. Dei C. 22.*

hat aufgezeichnet; eine Beschreibung oder Definition, die, wie er selbst sagt, kurz, aber wahr ist: daß nämlich die Tugend die Ordnung der Liebe sey: *Definitio brevis & vera Virtutis: Ordo est amoris.* In Wahrheit eine sehr schöne Beschreibung, die mir in einem Blicke nicht nur allein die Wesenheit, sondern auch die Vollkommenheit der Tugend auf eine ganz glänzende Art vorstellet, und die zugleich mit denen Meynungen deren oben gemeldeten Männern wunderbar übereinstimmet. Denn, sage man mir doch, was ist klüger, was ist vernünftiger, als jenes am mehresten zu lieben, was es am mehresten verdienet, und dem mindern Gute das größere vorzuziehen? Und hier sehet die Klugheit des Plato, und die mit sich zusammenhängende Vernunft des Menedemus und seiner Anhänger. Was ist gerechter, als dem seine erste Neigungen zu schenken, der das größte und erste Recht zu selbem hat, und hier sehet die Gerechtigkeit des Lactantius ausgedrücket. Und wer hatte die erste Rechte, als Gott, von dem nothwendig und wesendlich alles übrige Recht abhängt; und da sehet zugleich, warum der H. Augustinus in der ersten angeführten Stelle die Tugend in der höchsten Liebe Gottes setzete. Habe ich denn also nicht recht gesagt, daß diese zwote Definition oder Beschreibung der Tugend die schönste sey? Um so mehr, da alle die schönste Regeln, die nur immer die Philosophie jemal hat gegeben, oder hat geben können, lautere Ausflüsse oder Folgen dieses schönen Grundsatzes sind.

Diesem nämlichen Grundsatze gemäß unterscheidet der nämliche Augustinus zwey einander entgegen gesetzte Städte, die von einer zweyfachen einander entgegen gesetzten Liebe erbauet sind; die eine, die die Stadt der Begierlichkeit, des Lasters und der Häßlichkeit ist, welche die irdische Liebe erbauet hat; die andere, welche die Stadt der Vernunft, der Tugend, der Ehre und Glory ist, so die himmliche Liebe erbauet hat. Aber diese irdische Liebe, was ist sie anders, als die unordentliche Liebe, die eine Quelle alles Uebels ist? Was ist entgegen die himmlische Liebe, als die ordentliche oder geordnete Liebe, die in sich die ehrbareste, und zugleich der Grund und der Ursprung aller Ehrbarkeit ist? Wir wollen also diese schöne Idee auseinander setzen, und wir wollen aus selber das natürliche Gesätz herausziehen, aber in einer solchen Kürze, als unser Vorhaben uns gebiethen und erlauben wird.

Die Tugend ist also die Ordnung der Liebe. Folglich soll in uns jene Ordnung der Liebe seyn, welche die Ordnung deren Verdiensten in denen Gegenständen von uns forderet. In der ganzen Natur ist kein höherer, kein Verdienstvöller Gegenstand, als Gott: auf dieser Welt ist kein besserer, als der Mensch; in dem Menschen ist kein ädlerer, als seine Seele. Was aber die Seele oder das Gemüth des Menschen betrift, so finden wir in selbem Güter oder Verdiensten, deren das eine das andere übersteiget, *) durch welche

*) *Plato L. I. Leg.*

che nämlich der Mensch Gott mehr oder minder gleich kömmt, mehr oder minder kann glückselig werden. Mithin, damit die vorgeschriebene Ordnung gehalten werde, so ist das erste Gott lieben, und das andere den Menschen lieben. Und zwar den einen wie den anderen auf die beste Weiße nach ihren größeren Verdiensten oder Gütern lieben.

Wir wollen nun besonders von dem ersten und höchsten Gegenstande unserer Liebe reden, der Gott ist. Und wer ist, der ihm gleich von uns geliebet zu werden verdienet? Er ist die erste, er ist die höchste Schönheit; er ist die erste, die höchste Größe; er ist das erste und höchste Gut; ja er ist die pure und fürtreflichste Güte selbst. Er ist noch über das der Ursprung unseres Daseyns, und eines so vielfältig begabten Daseyns, und aller deren Gütern, die selbes begleiten. Himmel! welche unzählige und große Beweggründe und Titeln Gott über alles zu lieben! und in wie viele und große Affecten und Empfindungen der Liebe muß unser Herz zertheilet werden, um einem so großen Gegenstande genug zu thun!

Fürs erste sind wir ihm Verwunderung schuldig; ein Affect oder Gemüthsregung, die nothwendig und für sich selbst aus der Erkänntniß dieser ersten und höchsten Allmacht und Hoheit entstehet, die eine so wunderbare Baumeisterinn der wunderbarsten Dingen ist. Alsdenn die tiefeste Anbetung und Verehrung; ein Affect, welchen dieser höchsten Vorzüglichkeit Epicurus selbst nicht

hat absprechen können. Hierauf folget die tiefeste Erniedrigung und verdemüthigen für dieses höchste Wesen; ein Affect, der aus denen vorhergehenden folget, wenn wir unser Nichts an dieser Größe, an dieser Hoheit, an dieser Majestät abmessen. Aristoteles hat recht schön an den großen Alexander geschrieben: Es käme nichts weniger, als die Hoffart deme zu, der eine wahre Idee von Gott habe. Der Mensch ist gegen Gott weniger, als ein Sonnenstäubgen gegen ein ungeheures Riesengebirg. Wer Gott diese gemeinste und nothwendigste Affecten seines Herzens versagen will, der zeiget, daß er seiner Vernunft beraubet sey. Wir dürfen zu diesem noch hinzusetzen, daß wir schuldig seyn, von Gott und gegen Gott die aufrichtigste, innereste und gleichsam unsere ganze Wesenheit durchdringende und aus allen unseren Leibs- und Seelenkräften erhabeneste Meynung und flammende Anbetung zu tragen; die Heiden, ein Marcus Aurelius verlangten schon dieses, wie wir gesehen haben, mit solchem Nachdrucke von einem Geschöpfe. Und Lactantius verbiethet, *) daß man ja keinem anderen die göttliche Ehre erzeige: und dieses ist eine richtige Folge der aufrechten Meynung unseres Herzens, die wir gegen Gott geschöpfet haben; denn es ist die größte Unvernunft, ja die größte Unbilde, daß jener, der seines Gleichen nicht hat, in der Ehre oder Verehrung anderen soll gleichgehalten, was sage ich, soll nachgesetzet werden.

Bis-

*) *L. 1. Instit. C. 19.*

Bishiehero haben wir nichts verlanget, ſo nicht auch die ſparſameſte Philoſophie der erkannten Gottheit gutwillig eingeſtehe. Denn wenn gleich, was das letztere anbelanget, nicht wenige Philoſophen in deme ſich gröblich vergangen haben, daß ſie die göttliche Ehre auch anderen fremden Göttern, von denen ſie ſelbſten überzeuget waren, daß ſie keine Götter ſeyn, geleiſtet haben, ſo ſtimmen doch die Weiſen und die Vernunft mit dem überein, daß dieſe Schmeicheley ein ewiger und unerlöſchlicher Flecken der Niederträchtigſten Furchtſamkeit und Heucheley geweſen ſey. Dem ſey aber, wie ihm wolle, ich frage im Ernſte, ſollen wir denn dieſem höchſten und vollkommeneſtem Weſen gar nichts anderes ſchuldig ſeyn? Wie ſollen in dieſe wenige und niedrige Affecten alle unſere Pflichten eingeſchränket ſeyn? Gott ſoll von uns, als ſeinen Geſchöpfen gar nichts anderes forderen können und wollen? Es ſagte ein ſchöner Geiſt, daß zwar Gott alles würdig ſey, aber daß er von uns nichts verlange, weil er nichts bedärfe. Thörigter Gedanke! als wenn man nichts könne wollen, als was man bedarf. Was bedärfte denn Gott des Daſeyns des Menſchen? Und dennoch wollte es Gott, und ſein Willen erſchufe ihn. Und was ſoll das heißen, Gott bedarf nichts? Wenn Gott nicht unſerer bedarf, ſo bedärfen wir doch ſeiner. Ich traue mir noch mehr zu ſagen: in Gott iſt keine Bedürfniß, ich rede in einem wahren Verſtande, ſondern eine Nothwendigkeit. Der geſchickte Leſer gebe hier

wohl acht, was ich sage, und er verstehe mich recht. Ich rede von einer Nothwendigkeit, nicht jener, die der Mensch seinem Gott leisten kann, denn was soll ein Nichts dem höchsten Wesen leisten können? Sondern von jener, die Gott seiner unendlichen Weisheit und Güte nicht versagen oder entziehen kann. Haben wir denn nicht schon erwiesen, daß Gott ohne Endzweck, und zwar einem seiner und seiner Geschöpfen würdigen Endzweck habe erschaffen können? Und daß er nicht anderst, als die Erfüllung dieses Endzweckes hat wollen können? Hier finden wir also eine wahrhafteste und unvermeidentliche Nothwendigkeit.

Die Vorwürfe des Malachias (der schöne Geist erschrecke nicht, wir führen den Malachias nicht als einen Propheten, sondern als einen Schriftsteller, und wenn er will, als einen Philosophen an) sind Folgen dieser Nothwendigkeit: Das Kind ehret seinen Vater, und der Diener ehret seinen Herrn. Wenn ich demnach euer Vater bin, wo ist meine Ehre? Wenn ich euer Herr bin, wo ist eure gegen mich schuldige Furcht? Und wie schön erkläret nicht Lactantius über diese Idee die Pflichten des Menschen gegen Gott! Der nämliche ist Knecht und Sohn; der nämliche ist Herr und Vater. *) Gott ist unser Herr, weil er uns erschaffen hat; Gott ist unser Vater, weil er uns nach seinem Ebenbilde nach seiner Gleichniß erschaffen, und uns seiner göttlichen Natur

*) *Lact. L. IV. Instit. C. 3.*

tur theilhaft gemacht hat. Erhebe demnach ein jeder sein bewunderendes und Ehrfurcht- und Gehorsamvolles Aug gegen ihn, als den allgemeinen Vater des ganzen menschlichen Geschlechts, und auch zu ihn, als seinen besonderen und eigenen Vater. Wir alle, fährt der gelehrte und beredsame Schriftsteller fort, *) wir alle müssen ihn lieben, denn er ist Vater, wir müssen ihn ehren, weil er unser Herr ist; wir müssen ihn verherrlichen, weil er wohlthätig ist; wir müssen ihn fürchten, weil er gerecht und streng ist. Jede Person, die er vorstellet, ist in ihm verehrungswürdig.

Und anderst haben auch wirklich die älteste größte Philosophen nicht gedacht; wenn sie in Ansehung Gottes die Religion, die Gottesfurcht, die Frömmigkeit und den Dienst gegen ihn, als einen Vater, als einen Herrn, als den Urheber alles Guten, und als den Meister unseres Schicksaals geforderet haben; wenn gleich diese Philosophen in der Art des Gottesdienstes von der Meynung des Volkes unterschieden waren. Das Volk liebte den materialischen und äußerlichen; die Philosophen aber drungen auf den inneren und geistlichen, und wenn sie in denen gehörigen Schranken blieben, betrogen sie sich auch nicht. Denn so viel der Geist dem Körper vorgeht, so viel ist der geistliche Gottesdienst dem materialischen überlegen; und wie der Geist oder das Gemüth, also

zu

*) *ib. L II. Inst. C. 5.*

zu sagen, den ganzen Menschen ausmacht, also ist der geistliche Dienst, also zu reden, der einzige wesentliche, der unnachläßliche oder höchstens nothwendige, und der keiner Gewaltthätigkeit unterworfen ist. Doch alles in seinem rechten Verstande genommen; was der Körper ohne der Seele, dies ist der äußere Gottesdienst, ohne den inneren: die Seele belebt den Körper, und der Geist den Dienst Gottes.

Es ist reizend, daß man drey große Geister, die in ihrer Religion und Stande so verschieden sind, dennoch über den nämlichen Gegenstand so wunderbar übereinkommen sieht. Plato, der ganz dahin bedacht ist, die Religion des Landvolkes zu vergeisteren, und den materialischen äusserlichen Gottesdienst zu verfeineren, empfiehlet an mehreren Stellen die Unschuld und die Tugend: Gott, sagt er, ist gut und gerecht, und deßwegen sind ihm über alle Opfer die Güte und die Gerechtigkeit angenehm und wohlgefällig. Er redet noch deutlicher in seinem Eutiphronte: Die Gerechtigkeit und die Heiligkeit mit der Klugheit vereiniget, machen uns Gott gleich: und in dem sechsten Buche von der Republick behauptet er, daß durch die Tugend in unseren Gemüthern, nach dem ädlen Homerischen Ausdrucke, die Schönheit, das Bild und die göttliche Gleichheit gebildet werde.

Auch Augustinus war dahin bedacht, daß er unsere Gedanken reinige, und höher erhebe; er schreibt

schreibt also:*) Wir sind alle zusammen ein Tempel Gottes, und jeder von uns ist ein Tempel,..... und unser Herz ist ein Altar. Und der Verfolg seiner Rede giebt uns zu verstehen, daß das Herz der köstlichste, der Gott-würdigste Altar sey, auf welchem wir ihm die schönste Opfer deren heiligen Affecten, deren reinesten Gedanken, und deren tugendhaftesten Entschließungen darbringen. Und er hatte schon anderstwo gesagt,**) daß der Inbegriff der Religion in dem bestehe, daß man jenem nachahme, der der Gegenstand unseres Dienstes ist. Dieses wiederholet er, wenn gleich mit anderen Worten, in dem ersten Buche von der Rede des Herrn auf dem Berge; wo er sagt: Wir seyn Kinder Gottes, und daß die Kinder eine Gleichheit mit Gott müßten haben.

Lactantius, der viel älter, als Augustinus ist, redet hierüber mit noch weit größerem Nachdrucke: Jene besondere und heiligste Majestät, sagt er in dem Anfange seines sechsten Buches seiner Unterichten, ***) verlanget von dem Menschen nichts anderes, als die alleinige Unschuld; wer diese Gott opferet, hat ihm durch ein gottseliges, heiliges und angenehmes Opfer genug gethan. Und an dem Ende des Buches, so er das

Werk

*) *L. X de Civ. Dei C. 3.*
**) *L. VIII. C. 17.*
***) *Institutionum.*

Werk Gottes nennet, *) schreibet er also: „Die „Tugenden sind so unsterblich, als der Geist und „die Seele, die durch ihre gute Handlungen „die göttliche Gleichheit erlanget. Unserem „Gott seyn nicht unsere Tempeln, sondern un„sere Herzen eingeweihet. Alle Werke unserer „Händen sind hinfällig; lasset uns diesen inne„ren Tempel reinigen und heiligen, der sich nicht „von dem Staube und von dem Rauche, son„dern von unseren schuldigen Gedanken beflecket; „er leuchtet nicht von denen brennenden Lichtern, „sondern er glänzet von dem Lichte der wahren „Weisheit.„

In allem alles zu sagen, Gott lieben, ihn bewunderen, ihn verehren, ihm Dank zu sagen, ihm nachzuahmen, ist der beste Dienst, den der Mensch seinem Gott, als seinem höchsten Herrn und Vater erweisen kann. Aber wir müssen hier zwey Hauptstücke nicht übergehen, nämlich das Gebet und die Reue. Dem Gebet hat ein gewisser schöner philosophischer Geist entgegen gesetzet: Was oder warum soll ich beten? Weiß denn Gott meine Bedürfnisse nicht? Oder soll er mir zu Gefallen die ganze Ordnung seiner Vorsicht umkehren? Wer gar zu klug seyn will, ich darf es mit Dreistigkeit sagen, wird öfters ein Narr. Wir sind hier in einen solchen Falle. Mein, sage mir doch, du Klügling! gesetzt, Gott wisse alle deine Bedürfnisse, ist deßwegen seine Hilfe und

sein

*) *De Opificio Dei.*

sein Beystand minder, als eine Gnade? Und ist es nicht unsere Schuldigkeit, um die Gnade zu bitten? Wunderwerke! nein, mein Philosoph, diese müssen wir nicht so leicht von Gott begehren: dies wäre eine thorrechte Vermessenheit: aber lasset uns eines sehr schönen Gedankens des Plato hier erinneren, der sagte: so gütig auch Gott wäre, so liebte er doch, seine Güter in dem Verborgenen auszuspenden. Oder kann er vielleicht unseren Bedürfnissen nicht abhelfen, es wäre denn, daß er die ganze Welt unter sich und ober sich kehrte? Wir wollen den nämlichen Plato hören: An dem göttlichen Beystand, sagt er in seinem Epinomide, so viel es an dem guten Auffühen unseres Lebens gelegen ist, dürfen wir gar nicht zweifeln, wenn du nur mit mir beten willst. Die Stoicker Epictetus und Marcus Aurelius lehreten und forderten, daß man Gott um den Beystand anflehen sollte, um die wahre Weisheit zu erlangen. Und du, wenn du, mein schöner Geist, ein so starker Stoicus bist, daß du dich um gar nichts bekümmerest, warum sollst du nicht wenigst dieses nämliche Gebet verrichten wollen? Du, der du gern alle Weisheit besitzen mögest? Und wie? muß denn nicht dem besten Vater das Allerangenehmste seyn, wenn ihn seine Kinder um etwas bitten; und muß es ihm nicht so angenehmer seyn, wenn sie ihn weislich um etwas bitten? Ja, antwortet Plato:*) das

Ge=

*) *In Alcibiade.*

Gebet deren Spartaner ist vielleicht denen Göttern das angenehmste vor allen anderen heiligen Verrichtungen und Opfern, deren übrigen Griechen. Und endlich, was ehret die Gottheit mehr, als das Gebet? Deßwegen sagte der Dichter mit einem vielbedeutenden Nachdrucke: Der Betende mache die Gottheit, weil er bekennet, daß sie die Ausspenderinn aller Güter sey.

Wir wollen zur Reue vorschreiten: jeder Mensch, der sich nur ein wenig selbst kennet, wird wahrnehmen, daß er täglich fehle, wo nicht wider die Substanz, dennoch wider die Vollkommenheit des Gesätzes, und folglich wird er erkennen, daß er vor Gott schuldig und straffällig sey, und daß Gott Ursache habe, sich über ihn zu beklagen, und wider ihn sich zu erzörnen; denn gleichwie Gott wesentlich gut und gerecht ist, also ist der ungerechte und böse Mensch nothwendig ein Widersager und Feind Gottes, wie Plato ganz recht in dem zehenden Buche deren Gesätzen angemerket hat. Was bleibt nun dem Menschen übrig, wenn er fühlet, daß er einiger Fehltritten wider seinen Gott und wider sein Gesätz, und besonders wenn sie schwer sind, schuldig sey? Cicero *) scheinet, in denen Gedanken zu stehen, daß dem gefallenen Menschen keine Vergebung und Aussöhnung mit seinem Gott möglich sey; Plato scheinet daran zu zweifeln. Ja in dem angeführten zehenden Buche deren Gesätzen setzet er für den

*) *L. III. Acad.*

den dritten Grad der Gottlosigkeit an, wenn man glaube, daß die Götter so leicht durch Gelübde und Opfer ausgesöhnet würden. Also bliebe denn dem Schuldigen nichts, als die Verzweiflung übrig.

Aber Lasset uns von unserem Gott ganz anderst denken, sagt Lactantius mit einem gegründeterem Rechte: „Wenn wir, sagt er, *) in Ansehen un„serer Kinder, sobald wir sehen, daß sie ihre Fehl„tritte bereuet haben, von ihnen glauben, sie haben „sich gebesseret; und wenn wir sie gleich haben „von uns gestoßen, und enterbet, sie dennoch auf „ein Neues wieder an- und aufnehmen, sie näh„ren und schützen, sie an unsere Brust drücken; „warum sollen wir an der Güte und Barmherzig„keit unseres göttlichen Vaters verzweifeln und „zweifeln, daß sie durch die Reue könne besänftiget „und ausgesöhnet werden?„ Und wenn uns gleich die natürliche Vernunft hierüber keine vollkommene Versicherung zu geben scheinet, da von der Beleidigung einer so unendlichen Majestät die Rede ist, so machen uns doch die göttliche Gütigkeit, das Band zwischen Gott und den Menschen, unsere natürliche Schwachheit, die Erkänntniß und Reue derselben die sichereste Hoffnung. Weder muß uns der angeführte dritte Band der Platonischen Gottlosigkeit erschrecken; denn der Philosoph handelt dort von jenen verwegenen, die, also zu reden, mit Gott handeln wollen, und die ihn für einen fei-

*) *L. VI. Instit. C. 24. & Epitome C. 9.*

feilen Richter halten, der sich durch Geschenke gewinnen lasse. Welche Handlung sicherlich der göttlichen Gerechtigkeit höchst schimpflich ist.

Um nun alles mit wenigen zu sagen: ein reines, gehorsames, andächtiges, demüthiges, dankbares, dem göttlichen Willen gleichförmiges Gemüth, so in seinen Angelegenheiten zu Gott, als dem Brunnen alles Guten seine Zuflucht nimmt, und so in Demuth und Reue von seinem Gott Vergebung seiner Verbrechen bittet, und mit dem Milord Herbert in seiner Abhandlung von der Religion eines Layen, noch kürzer zu reden, die mit der Frömmigkeit verbundene Tugend ist die beste Form des natürlichen Gottesdienstes.

Aber wie? zur Ehre des höchsten Wesens gar nichts äußerliches? gar nichts körperliches? So verlangten es die Stoicker, *) die gern alle Tempeln und Altäre hätten niedergerissen gesehen; und es scheint, daß sie dieses von denen Persianern erlernet hatten, die da glaubten, sie schränketen die Gottheit ein, wenn sie ihr einen Tempel erbaueten; denn sie hielten dafür, daß der Gottheit kein angemessenerer Tempel, als das allgemeine Gebäude Himmels und der Erde sey. In unseren Tagen wollte ein gewisser Philosoph einen Mittelweeg wählen, und sagte, dem Pöbel stünde der äußerliche Gottesdienst ganz wohlan, aber einem Philosophen wäre dieser Gottesdienst nicht nöthig, noch anständig.

Aber

*) *Plut. L. de Stoic. Repugn.*

Aber warum dieses? frage ich den Herrn Philosophen: ist denn vielleicht Gott nur der Schöpfer und Herr deren Geistern? Oder ist der Philosoph nur pur Geist? Isset er nicht? Trinket er nicht? Kleidet er sich nicht? Hat er keinen Kopf, keine Hände, keine Knie? Ist der Philosoph also beschaffen, daß er sich mit gar keiner körperlichen Sache abgeben müsse? O Mensch! o undankbarer, o wahnwitziger Mensch! wenn du von Gott diesen Körper hast, in welchen du eingekleidet bist; wenn du von Gott so viele andere Dinge hast, die dir zur Herberge, zur Nahrung, zum Schutze, zum Unterhalte, und wohl auch zur Zierde und zur Ergötzung dienen; ist es denn nicht auch billig, ja, ist es nicht deine höchste Pflicht, von allem diesem Gott dem Geber und Urheber alles Guten einen Tribut abzuzahlen? Setze das noch hinzu, was du von dem Pufendorf gehöret hast, daß die Religion das letzte und stärkeste Band der menschlichen Gesellschaft sey. Wie also die Gesellschaft sichtbar ist, also dünket mich, müsse auch ihr Band sichtbar seyn; wenn nicht ein solcher in der Eigenschaft eines Philosophen sich von dem körperlichen Haufen deren Menschen glaubet ausgeschlossen und abgetrennet, und blos mit denen Geistern, d. i. mit denen Chymären sich verbunden und gebunden hält.

Ich habe es schon gesagt: der Pöbel, der blos seiner natürlichen Neigung folgt, denkt öfters viel billiger und gerechter, als der Philosoph, der

sich in lauter durchstudirte Vernunftsschlüsse vertiefet. Es giebt, sagt Cicero, *) es giebt kein Volk, es mag so wild und barbarisch seyn, als es immer wolle, so zur Ehre und Anbetung der Gottheit, nicht ihre eigene Gebräuche, Opfer und Gelübde habe. Das nämliche, sagt Seneca, das nämliche bezeuget Plutarchus, das nämliche versicheren die heutigen in der Critick und in denen Geschichten der entferntesten wildesten Völker erfahrenesten und genauesten Männer. **) Und nun wollen die Philosophen kommen, die allgemeine Neigungen der Menschheit bestürmen, und die ganze Natur über den Haufen stürzen?

Aber nennet mir einmal einen Philosophen von Ansehen und Credit, der den äußeren Gottesdienst verwerfe. Ich finde in dem Gegentheile, daß die ansehnlichsten Philosophen selben gut geheißen, ausgeübet, und auch angeordnet haben. Plato, der für die vollkommeneste Republick, so viel er sie nur immer vollkommen entwerfen konnte, Gesätze vorschriebe, verlangte und verordnete, daß der erste Gedanken sollte auf die Tempeln und auf den äußeren Gottesdienst gerichtet seyn. ***) Hierauf kam er zu der Auszierung deren Tempeln, er schriebe nicht nur eine wohlanständige, sondern eine prächtige Zierde vor. ****) Hernach benann-

*) *L 1 Iusc QQ C 13.*
**) *Lafitau, Kolbe, la Loubere cet.*
***) *L V Leg.*
****) *L. VI.*

nannte er den Gottesdienst selbst.*) D. i. Hymnen oder Lobgesänger, Gebete, Gaben oder Geschenke, Opfer und Schreibformuln vor, wie sie selbe für die Stadt, für jeden selbst, für seine Sachen, damit sie glücklich von statte giengen, aufopferen sollen. Denn dieses alles, setzet er hinzu, ist nicht nur das Wohlanständigste unter allen Dingen, sondern auch das Beste, so der Mensch zu der Glückseligkeit seines Lebens verrichten kann. Seinen Gedanken erkläret er noch deutlicher in dem Eutyphrone, wo er die Heiligkeit des Menschen in dem setzet, wenn er seinem Gott Opfer bringt, und zu ihm durch Gelübde betet; denn auf diese Art kömmt alles Gute von ihm, und der Mensch erstattet ihm Ehre und Dankbarkeit dafür.

Da wir das Opfer, so der höchste Dienst der Gottheit ist, berühret haben, wollen wir noch ein und das andere über dessen Natur, Alterthum und Eigenschaft sprechen. Die Natur des Opfers ist, daß bey dem Opfer eine gewisse Sache entweder durch das Eißen oder durch das Feuer oder auf andere Art getödet und verzehret werde; um hierdurch den höchsten Herrn aller Dingen, und den Urheber und Herrn des Lebens und des Todes zu erkennen und zu bekennen; da nun kein anderer höchster Herr, als Gott ist; als welcher der Urheber und Ursprung aller Dinge ist, so folget richtig, daß niemand, als Gott allein das wahre

*) L. IV. & VIII. Leg.

Opfer zustehe; dieses scheinet der alte Xenophanes *) erkennet zu haben, da er sich zu denen Aegyptiern, die unter ihre Opfer Klag- und Trauerlieder mischeten, wendete und sagte: Freunde! wenn jene, die ihr ehret, Götter sind, so beweinet sie nicht. Sind sie aber keine Götter, so opferet ihnen nicht. Und das nämliche hatte schon Lycurgus in Ansehung ihrer Leucothea denen Thebanern vorgerücket. **) Wie getraueten sich aber so viele Philosophen jenen Göttern zu opfern, die sie nicht für Götter hielten?

Das Alterthum deren Opferen ist dem Alterthum der Religion gleich, so wie das Alterthum der Religion jenem des menschlichen Geschlechts gleich ist. Und Dydimus hat sich betrogen, wenn er geschrieben hat, ***) Melissäus, der König von Creta sey der erste gewesen, der geopferet habe. Schon vor denen Königen, und ehe noch einmal Creta seinen Nahmen hat erhalten, waren die Opfer schon gebräuchig, wie die ältesten Geschichten bewähren. Das nämliche natürliche Licht, der natürliche Antrieb hat die Menschen gelehret, durch diese Verehrung das erste und höchste Wesen von allen anderen zu unterscheiden.

Die Eigenschaft der Opfern hat sich nach der Verschiedenheit der Menschen, des Clima und der Zeiten geänderet. Nach der Ueberlieferung, so die

*) *Plut de Superst.*
**) *Idem in Apop.*
***) *Lact. L. I. Instit. C. 22.*

die alte Dichter und Geschichtschreiber uns aufbehalten haben, waren die erste Opfer die Blummen und die Früchte der Erde, mit welcher ersten Einfalt die Menschen ihren höchsten Herrn und Gott verehreten; nachdem aber entweder der Andacht oder dem Stolz, oder dem verwilderten menschlichen Geist diese Einfalt zu wenig schiene, schritten sie zu Lämmern, zu Geyßen, Kälbern und Rindern, und die göttlichen Altäre raucheten nicht weniger von Blut als Weihrauch.

Ich will nicht hoffen, daß mir wiederum einer will einstreuen, Gott bedürfe weder deren Opfer noch deren Gaben, die man zu seinen Altären brachte: ein Einwurf, den ich schon beantwortet und abgefertiget habe. Der andere Einwurf, den Lactantius in dem zweyten Hauptstücke seiner Epitome berühret hat, scheint mehr Wahrscheinlichkeit zu haben, wenn er zu glauben zeigt, daß Gott einem reinen und ewigen Geist die körperliche und zergängliche Dinge nicht anständig wären. Und gewißlich scheinen die innere tugendhafte Affecten und Neigungen ein Gott mehr angemessener und eigentlicherer Gottesdienst zu seyn, weil sie den Menschen Gott mehr gleich machen. Aber ich berufe mich auf meinen vorigen Grundsatz, und frage, ob es denn nicht wahr sey, daß Gott eben sowohl der Urheber der Körper, als der Geister sey? Und ob der Mensch nicht eben sowohl aus dem Körper, als aus dem Geist bestehe? Und ob es deßwegen nicht billig sey, daß

Gott eben sowohl durch den Körper, als durch den Geist verehret werde?

Der Grund, den Pythagoras anführet, ist sehr schön, und der römische Redner preiset ihn sehr an: *) nämlich, daß die Andacht und Religion sich mehres in denen Gemüthern belebe, wenn wir auf die göttliche Verrichtungen aufmerksam sind. Nein, mein Herr Philosoph, die Gemüther machen den Eindruck nicht allein auf die Körper, sondern auch die Körper machen den ihrigen auf die Gemüther. Und ich kann nicht umgehen, hier ein Wort über den Körper des Menschen zu reden. Der philosophische Körper dultet keine Verbeugungen, keine Kniebiegungen; er stehet gerad auf seinen zween Füßen, und er glaubt, er biege sich tief genug, wenn er seinen Kopf nicht über die Wolken erhebe. Ganz anderst schiene es dem weisesten unter allen Königen; **) Salomon warfe sich in der Mitte seines unzähligen Volkes unter dem Gebete und unter denen Opfern, vor seinem Gott auf die Knie, und mit seinem ganzen Leibe neigte er sich zur Erde, und strekete seine gefaltene Hände aus. Er, ein besserer Philosoph, als unsere heutige Philosophen, wußte, daß dem Geber alles Guten alle Anbetung gebühre. Er wußte, daß durch die innigste Vereinigung und Uebereinstimmung, die zwischen dem Körper und der Seele herrschet, die

Affe=

*) *Cic. L. II. de Leg. C. II.*

**) *L. III. Reg. C. VIII.*

Affecten der ersten jene des anderen belebten, und daß die Handlungen des zweyten die Affecten der ersten mehres entzündeten, daß also die innere Andacht sowohl eine Ursache, als eine Wirkung des äußerlichen Gottesdienstes sey; er wußte endlich, daß, wenn man den äußerlichen Gottesdienst aufhebe, man wirklich zugleich alle innere Andacht zerstöre und zernichte. Sollen sich Philosophen schämen, dem Beyspiele eines so großen Königs zu folgen? Aber sie werden sagen, wir wünscheten den äußerlichen Gottesdienst abgestellet zu sehen, weil er voll des Aberglaubens und des Betruges ist. Und ich sage dagegen, ist denn der innere Gottesdienst von diesen Ungereimtheiten frey? Müssen sie mir nicht vielmehr eingestehen, daß die innere Irrthümer die äußere gebähren? Wider diese Irrthümer, wider diese Ungereimtheiten erhebe doch immer der Philosoph seine Stimme ganz frey, und selbst die Vorsteher und Priester der Religion werden das Echo abgeben. Wie groß würde die Glory der Philosophie seyn, wenn sie ehemals das Herz gehabt hätte, die grausame Frömmigkeiten, die heilige Ausschweifungen, ja geheiligte Unverschämtheiten, und die lächerliche Gebräuche des Heidenthums anzugreifen und auszumusteren; aber die alte Philosophie erkünte sich dessen nicht; und die heutige erdreistet sich nach dem Beyspiele des Thracischen Licurgus die heilige Mützen zu zerreißen, weil sich einige von dem geheiligten Safft berauschet haben.

Ist aber nicht wenigst, schreyen einige, der Pracht und die Verschwendung des äußerlichen Gottesdienstes zu verdammen? So viel Gold, so viel Silber, so der Handlung entzogen wird, so der gemeinen und besonderen Dürftigkeit deren Menschen vorenthalten wird! die unbelebte Tempeln, prangen in Galla, und die lebendige Tempeln, welche die Menschen sind, gehen nackend, und schmachten von Hunger verzehret. Der Himmel sey gelobet, daß man doch endlich eine Klage höret, die der Menschlichkeit Ehre macht. So höre ich auch Lactantium *) denen Heiden ihre Verschwendung bey ihren Festen vorwerfen; ich hielte aber dafür, die schönen Geister sollten über diesen Punct aus Ehrfurcht gegen ihren Julian, den sie als den größten deren Fürsten, und vielleicht auch für den besten deren Menschen anpreissen, ein tiefes Stillschweigen beobachten; der so vieles Blut bey denen Opfern vergossen hat; daß, wenn er als Sieger aus Persien zurück gekommen wäre, man in Furcht gestanden ist, das Geschlecht der Rinder mögte erlöschen.

Aber geben uns doch unsere Herrn Philosophen Antwort. Lycurgus, der Gesätzgeber von Sparta verordnete, daß die Opfer von geringem Aufwande sollten seyn, warum doch dieses? Damit, sagte er, **) man immer im Stande wäre, die unsterbliche Götter zu verehren. Auch Plato, ein großer Verehrer des Lycurgus, verordne-

*) *L. VI. Instit. C. 1.*

**) *Plut. in Apoph. Lacon.*

ordnete, daß man denen Göttern mäßige Opfer bringen sollte. *) *Dona Diis moderata.* Indessen wollte doch dieser nämliche Plato, wie wir gehöret haben, daß die Tempeln herrlich und prächtig sollten ausgezieret seyn. Habet ihr aber auch auf einen sehr merkwürdigen Umstand Acht gegeben? Er bestehet in dem: Lycurgus hatte Sparta also eingerichtet, daß es der Armuth unterworfen war, und so arm wollte auch Plato seine Stadt und seine Republick haben. Ist es nun Wunder, daß arme Bürger nur arme Gaben opferen sollten?

Es könnte also nur noch die Frage seyn, wenn die Bürger reich wären, wenn sie in prächtigen und Tempel-mäßigen Pallästen wohneten, wenn sie sich in theuren Stoffen kleideten, wenn ihre Wohnzimmern und ihre Tische mit köstlichen Gefäßen ausgeschmücket wären, wenn sie an ihren Gastmahlen im Ueberfluß bedienet würden, wenn sie zu ihrem Pomp, zu ihren Ergötzungen keiner Kösten spareten, in diesem Falle, sage ich, könnte die Frage entstehen, ob alsdenn der Aufwand für Gott und seine Tempeln sträflich wäre? Was sagst du, Lycurgus, in diesem Falle? Was antwortest du, Plato, auf diese Frage? Steht es schön, wenn der Mensch in einem Pallast, und Gott in einer Strohhütte wohnet? Wenn der Mensch in Gold und Silber, und Gott in erdenen und hölzernen Gefäßen bedienet wird? Und

ob

*) *L. XI. Leg.*

ob nur das, was Gott geopferet wird, der menschlichen Handlung und der Dürftigkeit der Armen entzogen sey? Da diese beyde Philosophen auf meine Fragen nicht antworten, so soll die gesunde Vernunft uns die Antwort geben. Was die menschliche Dürftigkeit betrift, so ist Gott gar nicht geitzig, alles das Seinige hinzugeben, und er hat es mehrmal durch die Hände seiner Diener freygebig ausgespendet. Wollte Gott, daß in diesem Falle die Menschen nicht härter und geitziger wären!

Für den anderen Punct wird eine größere Klugheit, als die meinige erforderet, um dem Aufwande billige Gesätze *) vorzuschreiben. Ich will nur so viel sagen, daß alle Weisen zu allen Zeiten den Pracht, die Schönheit und das Ansehen der Gott geheiligten Dingen haben anempfohlen, um dem Menschen eine erhabene Idee und eine majestätische Ehrfurcht gegen Gott und gegen seine Religion einzuflößen. Und was hat die menschliche Klugheit oder Politick für einen anderen Beweggrund, daß die menschliche Hoheit und majestät der souvrainen Fürsten und Monarchen bey allen Völkern mit einem prächtigen und glänzenden Aufzuge umgeben werde? Die Menschen sind Menschen, die Philosophen mit eingeschlossen, und sie werden in ihren Urtheilen nicht minder von denen Sinnen, als von der Vernunft geführet.

Man

*) *Leges Sumptuariæ.*

Man mag aber nun viel oder wenig Gott opferen, so erinneret Plato sehr weislich,*) daß Gott mehr auf das Gemüth des Gebers; ob es heilig, ob es gerecht sey, als auf die Gabe selbst sehe. Das Gemüth also, wiederhole ich, das fromme, das dankbare, das ehrerbiethsame, das aufrichtige, das reine Gemüth, soll bey dem Dienst Gottes der Priester, der Körper soll der Diener, die Gaben sollen die Materie nach jedes seinem Stande und Vermögen seyn, und alle zugleich sollen in der Ausübung jeder Tugend zu der Ehre Gottes abzielen. Daher kömmt es, daß man die Pflichten gegen Gott nicht besser hat auszudrücken gewußt, als durch den Nahmen der Liebe; nicht nur allein weil die Liebe gleichsam der Fürst unter denen Affecten ist, und folglich dem höchsten Wesen und dem König der Könige ganz besonders gebühret, sondern weil auch aus der Liebe alle übrige Affecten fließen; ja, nach der Lehre des H. Augustinus nichts anderes sind, als die in verschiedene Formen und Gestalten gekleidete Liebe.**) Man kann auch deßwegen die wahre Liebe gegen Gott und gegen die Tugend das wahre Bild des höchsten Gesätzgebers und gleichsam seinen lebendigen Abdruck nennen. Vielleicht wollten dieses die Stoicker mit ihrem Lieblingsworte, in welchem sie vorgaben, daß alle Pflichten des Menschen begriffen seyn, ausdrücken: *Sequi Deum:* In allem Gott nachahmen.

Es

*) *In Alcibiade II*

**) *L. de Mor. Eccl. C. 21. 22.*

Es werden einige wunderen, daß ich kein Wort von dem gerechten Eifer der Ehre Gottes wider seine Feinde und Beleidiger meiner Feder habe entfallen lassen; aber wie? darf ich denn über diesen Punct meinen Mund öffnen, da alle Strassen, Plätze, Säle und Zimmern nichts anders schreyen, als Toleranz, Toleranz! ich habe meine Gedanken schon anderstwo eröffnet, *) ich will hier nichts anderes thun, als nur die Meynung des weisesten und erhabenesten unter denen alten Philosophen in dem sowohl an Wissenschaften, als Sitten blühenden Griechenlandes anzuführen. Jeder wird bemerken, daß ich von dem Plato und von seinem Alter rede, so anderen zu einem Muster und Beyspiele wird angerühmet. Dieser Philosoph also, in jenem blühenden Alter Griechenlandes verordnet in seinen Gesätzen, **) daß die Vergehungen wider die Gottheit von denen Obrigkeiten und Censoren wie die Verbrechen wider den Staat und die Republick sollten gestraft werden; ja es sollen gestrafet werden die Meyneidige; ***) es soll gestraft werden der Gottesraub; ****) es sollen alle Gattungen der Gottlosigkeit gestrafet wer-

---

*) Man lese auch über den Punct der Toleranz den besonderes hierüber abgefaßten Artickel in dem zweyten Bande der Beweise des catholischen Glaubens.

**) *L. IX.*

***) *L XI.*

****) *L. IX.*

werden.*) Und wie sollen sie gestrafet werden? Ich trage Bedenken, es zu sagen; doch der große Philosoph ist es, der redet: er ist es, der durch seine Gesätze befiehlet, man soll die Gottlosen mit Stockschlägen, mit Kerkern bestrafen.**) Man soll den Gottesraub, die Gotteslästerungen mit der Ehrlosigkeit,***) ja mit dem Tode bestrafen.****)

Es werden, aber dennoch von diesen Strafen, so glaube ich, jene ausgenommen seyn, die nur gottlos in denen Worten, aber nicht in denen Werken sind, die zwar von Gott und seiner Religion übel sprechen. Aber sie doch in der That unangetastet lassen. Kurz, die schönen, die starken Geister, wie man sie, oder sie sich mit Ehrfurcht zu benennen pflegen, werden doch strafen frey seyn? Ich betrüge mich, Plato weis von dieser Ausnahme nichts; man lese in seinem zehenden und eilften Buche der Gesätzen, wie es mit diesen schönen und starken Geistern soll gehalten werden. Sie werden erstaunen; Plato will, Plato, jener berühmte und große Philosoph, ja er befiehlt es in seinen Gesätzen, man soll diese freye Geister an denen Richterstühlen anzeigen, man soll ihnen den Proceß machen, damit sie nach ihrem Verbrechen bestrafet und gezüchtiget werden.

So

*) *L. IV.*
**) *Ib.*
***) *Infamia.*
****) *L. IX.*

So ist also Plato so intollerant? Wenn es die schönen Geister wissen werden, so werden sie ihn ohne Nachsicht aus der Zahle ihrer Philosophen auslöschen. Sie thun wohl daran, den Lactantius haben sie schon ausgemusteret, und muß es nicht auch Plato nach ihren Grunsätzen verdienen? Bey aller seiner Weißheit und Klugheit hat er zween häßliche Fehler an sich. Er zeigt viel zu viele Frömmigkeit gegen Gott, und zu viele Liebe gegen die Menschheit. Er verlangt, daß wenigst die göttliche Majestät eben so hoch geehret werde, als die menschliche. Deßwegen setzt er denen Beleidigern der einen, wie der anderen schier die nämliche Strafen an. Und deßwegen ist er darauf bedacht, wenn ich nicht irre, daß nicht nur allein wegen der Schwere des Verbrechens der beleidigten Majestät, sondern auch wegen der Grösse des Schadens, der hieraus der menschlichen Gesellschaft zufließet, wider die Religionsspötter der Stachel geschärfet, und der Zaum (für den auch die größte Staatsmänner die Religion ansehen und verehren) solle kürzer gefasset werden, damit diese nämliche Religion, wider ihre Feinde möge in ihrer Würde und Stärke erhalten werden.

Denn ist es nicht eben auch die Religion, die den Menschen auf das Wirksamste reizet, anspornet und verbindet den Menschen zu lieben? Der Mensch, der von Gott erschaffen ist; der Mensch, der zu dem großen Endzwecke erschaffen ist, der Mensch, der in denen Absichten Gottes

mit

mit so großen Eigenschaften begabet ist, der Mensch, der der Gegenstand der göttlichen Liebe und Vorsicht ist, der Mensch, der auf diese Erde gesetzet worden, um als ein Geschöpf seinen Schöpfer zu verherrlichen; dieser Mensch, sage ich, soll mit allen diesen Vorzügen nicht verdienen, von dem Menschen geliebet zu werden? Und Gott soll nicht dem Menschen ein strengestes und unverbrüchliches Gesätz dieser Liebe gegeben haben? O göttliche Religion! o liebreiches Gesätz! ein Gesätz, so Gott dem Menschen aufleget, um glückselig zu seyn! da er nämlich befiehlt, sich selbst und seines Gleichen zu lieben. Welches blos zum Besten eines jeden, und zur allgemeinen Ehre Gottes gereichet. So meyne ich, daß durch diese Abhandlungen, die wir zertheilet vornehmen wollen, die schöne Ordnung der Liebe beobachtet werde.

Zehende Betrachtung

worin

das natürliche Gesätz bestehe, so der Mensch gegen sich selbst beobachten muß.

Es braucht keine Kunst, den Menschen zu überreden, daß er sich selbst liebe. Aber das bedarf einer Kunst, den Menschen zu belehren, wie er sich weislich liebe. Die Natur, sagt Abbadie, giebt es jedem Menschen ein, sich selbst zu lieben; und auch die Natur giebt jedem Menschen

die Vernunft zu einem Führer seiner Liebe an, damit nämlich seine Liebe wohlgeordnet, und auch tugendhaft sey. *Definitio virtutis ordo est amoris.*

Mich dünkt, die Liebe seiner seblst sey mit der Begierde seiner eigenenen Glückseligkeit das nämliche. Und mich dünkt ferner, daß die Begierde seiner eigenen Glückseligkeit von der Begierde deren Gütern nicht unterschieden sey, durch deren Besitz der Mensch sich verbesseret und vergnügt zu seyn glaubet. Jede Seele, sagt Pato, *) verlangt das Gute, und um selbes zu erhalten, thut sie alles.

Wenn für den Menschen nur eine Gattung des Guten wäre, so bedarfte er keiner Ueberlegung. Der Mensch würde schon zu dieser Gattung durch die Liebe seiner selbst, und durch das Verlangen seiner eigenen Glückseligkeit bestimmet seyn. Aber wir sind so weit von dieser Einheit, als von dieser Bestimmung entfernet. Plato theilet in seinem ersten Buche deren Gesätzen die Güter in zwey Aeste, nämlich in die göttliche und in die menschliche ab; die menschliche theilen sich wieder in die Güter der Seele und des Körpers, und diese zwey Gattungen deren Gütern zertheilen sich ferner in verschiedene Geschlechter und Gattungen.

Und aus diesem können wir abnehmen, daß es Vernunft, daß es Klugheit bedarf, um unter

so

*) *L. VI. de Rep.*

so vielfältigen und verschiedenen Gütern eine Wahl zu treffen. Socrates schreyt in seiner Apologie sehr ernsthaft gegen jene, die die mindere Güter denen größeren vorsetzen: und Plato sagt in seinem Prothagoras, daß es ein Irthum, ja eine Narrheit sey, sich eines anderen großen Gutes zu berauben, oder sich ein großes Uebel über den Hals zu ziehen, um ein geringeres Gut zu erlangen; und deßwegen schließet er, daß es ein Wahnwitz sey, sich blindlings von seinen Begierden beherrschen zu lassen; daß es aber entgegen eine Weisheit sey, seine Begierden in Zaum und in dem Gehorsam zu halten; und in dem fünften Buche der Gesätze, sagt er sehr weislich, daß die Wahrheit bey der Verfolgung aller Güter müsse die Anführerinn seyn. Als wollte er sagen, daß der Mensch alsdenn ein wahrer Liebhaber seiner selbst, und wahrhaft glücklich sey, wenn er nach Wahrheit von denen Gütern urtheilet, die ihm vorgetragen werden, und wenn er nach dem Licht der Vernunft das Bessere wählet.

Aus diesem glaube ich, wird die Auflösung der Frage sehr leicht seyn, die einige über die Eigenliebe aufwerfen, da sie andere auf das Schimpflichste lästeren, und andere bis an den Himmel erheben. Ich sage, alle die richtig denken, werden aufhören, um Worte zu zanken, wenn sie anfangen werden, einander nach dem Verstande deren Worten zu verstehen. In der That ist die Eigenliebe nichts, als die Liebe seiner selbst; und da

sie uns natürlich ist, wie kann man denn noch zweifeln, ob sie gut sey? Aber nein, sagen andere, die Eigenliebe ist nicht die Selbstliebe: sie ist eine boshafte Liebe, die alles zu ihrem eigenen Vortheile verwerdet; die weder auf die Vernunft, noch auf ihre Pflichte sieht, und die blos auf die Sättigung ihrer Begierden, und ihrer Caprizzen bedacht ist. Kurz, sie ist jene Liebe, von welcher Plato sagt: daß sie der Ursprung aller Unordnungen sey. *) Habet ihr keinen anderen, als diesen Begriff von der Eigenliebe? O so muß ich euch eingestehen, daß dieses eine Liebe sey, die aller Verabscheuung würdig ist. Ihr werdet mir aber auch eingestehen müssen, daß diese so berüchtigte Liebe mit der Bosheit des menschlichen Willens verknüpfet sey; oder besser zu sagen, daß es eine natürliche Liebe sey, die sich blos auf lautere Ausschweifungen einschränket. Setzen wir dieses zum Voraus, so muß nach euren Begriffen die Liebe seiner selbst eine natürliche, eine vernünftige, eine geordnete Liebe seyn; entgegen aber muß die Eigenliebe eine unordentliche, eine unvernünftige, eine lasterhafte liebe seyn. Ganz recht, man behalte diese auf solche Art erklärete Wörter und ihre Bedeutungen genau bey, die heutige Mode hat sie also festgesetzet, und sie werden uns zum Unterschiede der Sachen dienen. Und es würde mir lächerlich scheinen, wenn ich über diese Wörter eine Kritick oder einen Zank mit denen Ge=

*) *L. V. Leg.*

Gelehrten anspinnen wollte, so lang ich nicht wahrnehmen werde, daß man sich derselben nicht zum Nachtheile der Wahrheit gebrauchen, oder besser zu sagen, sie mißbrauchen wolle.

Die Frage von denen Leidenschaften ist viel ernsthafter und wirklicher, wenn ich gleich nicht läugnen kann, daß auch in diesem Fache eine Menge der Streitsachen und deren Processen sich mit einmenge. Wenn doch nur einmal die müßigen und unruhigen Köpfe sich zum Ziele legeten, und nicht unnöthige Zänkereyen über Worte und Bedeutungen, entweder aus einem leeren Widersprechungsgeist, oder aus einem leeren Stolze, klüger und tiefer einsichtig, als andere, zu scheinen, unterhielten! o daß wir doch alle zugleich unsere Schwachheiten einsähen, und jede mit ihrem rechten Nahmen belegeten! wie vieles elende Gezänke, wie viele unnütze Wörterleyen, ja wie vieles Papier und Dinten, oder Druckerfarbe würde können ersparet werden; und wie geschwinder würden wir alle auf den nämlichen Grund und Boden kommen, wohin wir durch Umweege, aus Verdruß mit einander gesellschaftlich zu gehen, zu gelangen, uns unnöthige und lächerliche Mühe geben? Aber wo gerathe ich selbst hin? Ist es aber dennoch anderst? Es giebt Menschen, die ordentliche Lobreden denen Leidenschaften, als denen sichereften Anführerinnen des Menschen zu seiner Glückseligkeit halten. Sie sagen, die Leidenschaften seyn nichts

anderes, als Neigungen zu dem Guten und zu dem Reitzenden, so dem Menschen den Weeg zur Glückseligkeit bahnen; sie seyn nichts, als natürliche Neigungen, die mit dem Menschen gebohren werden, und die nur mit uns absterben; und denen man niemal könne wehe thun, ohne den Menschen selbst zu betrüben, und ihm Zwang anzuthun. Es sind demnach die Leidenschaften dem Menschen natürlich, und sie sind Gesätze der Natur und des Schöpfers, wie wir oben von der Ehrbarkeit das nämliche gesprochen haben; also zwar, daß, wer einer Leidenschaft widerstehet, und ein solches ihm angebotene Gut verwirft, eine Gattung von einer Gottlosigkeit begeht, weil er Gott und der Natur sich widersetzet.

Großer Gott! wie sinnreich ist doch die Eigenliebe bey ihren eigenen Interesse und Vortheilen, da sie auch die gottloseste Thaten mit dem Mantel der Frömmigkeit zuzudecken weiß! aber Socrates würde den Menschen von einem solchen Character fragen:*) Willst du ein vernünftiges oder unvernünftiges Thier seyn? Und wenn du ein vernünftiges willst seyn, willst du unter die Zahl der Guten und Klugen, oder unter die Zahl der Bösen und Thorrechten gehören? Denn ist ein solcher erst heut in die Welt gekommen, daß er die Thorheiten und die Ausschweifungen nicht wisse, zu welchen die Leidenschaften führen? Lese er doch das neunte Buch

des

*) *Marc. Aurel. L. XI. C 39.*

des Plato von der Republick, und er wird finden, daß der Zorn und die Begierlichkeit die Quellen aller Lastern seyn: er wird dort finden, daß gemeiniglich die Leidenschaften, wenn sie gleich anfänglich sanft und eingezogen sind, nach und nach ausgelassen, gauckelhaft und schalkhaft, hierauf quälend und peinigend, endlich gewaltthätig, rasend, räuberisch und mörderisch werden.

Ist es vielleicht nöthig, daß ich solches zu erweisen mir die Mühe gebe? Bekennt es Epicurus nicht selbst? Macht nicht selbst Lucretius in seinem fünften Buche die traurigste Beschreibung von denen Unordnungen deren Leidenschaften? Und lieferet uns nicht täglich die Erfahrung eine weit känntlichere Beschreibung? Wer ist unter uns Menschen, ja unter denen Thieren, der es nicht für eine Pflicht achtet, von Zeit zur Zeit jezt seinem Zorn, jezt seinem Geiz, jezt seinem Neide, jezt seiner Unmäßigkeit Einhalt zu thun, da er den Schimpf und Schaden einsiehet, in welchen ihn diese Leidenschaften stürzen würden, wenn er ihnen Zaum und Zügel lassen würde. Und es soll einen Menschen, einen Philosophen geben, der die Leidenschaften zu seinen Führerinnen will annehmen?

Aber die Leidenschaften sind doch natürlich? Ja, wenn Gott will, sie sind natürlich, aber hieraus folgt nicht, daß sie gute Anführerinnen des Menschen seyn. Die Thiere können sich von selben anführen lassen, weil sie keine bessere Führerinn haben. Lasset immer den Hund blind da-

hin laufen, wohin ihn seine Lust antreibt, es geht ihm wohl, wenn sich ihm kein besserer Gegenstand darstellet. Seine Sinne, und sein Gesätz, so ebenmäßig sinnlich ist, und die sinnliche Güter sind seine wahre, seine höchste und seine einzige Glückseligkeit. Und daher kömmt es, daß seine sinnliche Begierden, wenn sie gleich denen menschlichen gleich sind, nicht Leidenschaften genennet werden, weil in selben keine Unordnungen herrschen. Das Thier ist blos für die sinnliche Güter gemacht, und seine Neigungen zu denen sinnlichen Gütern sind in ihrer besten Ordnung, und sie sind Gesätze der Natur und des Schöpfers, wem es selbe also zu nennen beliebet.

So läßt sich aber von dem Menschen nicht urtheilen. Der Mensch hat zwar auch Sinne und Empfindung, aber er hat auch Vernunft. Und ist die Vernunft nicht mehr, als die Sinne? Und sind die Güter der Seele oder des Gemüthes nicht besser, als die Güter des Körpers? Wenn die Sinne und die Vernunft in dem Menschen allzeit übereinstimmeten, wie glücklich würde der Mensch seyn! er würde frey von dem inneren Kriege, er würde reich zugleich an sinnlichen und vernünftigen Gütern seyn, er würde ruhig, er würde fröhlich in dem oberen und unteren Theile seiner Menschheit seyn. Aber wehe uns! wer fühlet nicht beständig in sich die wildeste Empörungen und Kriege? Ein Sinn liegt mit dem anderen Sinne, und die Sinne mit dem Geist in ei-

nem ewigen Kampfe, und der Geist kann die Güter, die ihm zugehören, nicht in Ruhe genießen. Wer demnach verlanget, daß man allzeit denen Leidenschaften folgen müsse, heißt so viel, als wenn man unversöhnliche Dinge mit einander versöhnen wolle; ist aber dieses nicht ein offenbarer Widerspruch; und wenn man es mit seinem rechten Nahmen nennen will, ist es nicht ein viehisches Verlangen? Denn, würde nicht der Mensch auf diese Art, wenn es möglich wäre bis zu einem Thiere erniedriget werden?

Nach Gott, sagt der weise Plato, *) ist für den Menschen nichts göttlicheres, als sein Gemüth, und er kann dieses nichts mehres ehren, als wenn er allzeit dem Besseren folget. Ein fürtreflicher Grundsatz, den die größte Männer ausgeübet haben. Agesilaus sagte, es ist besser seine Leidenschaften überwinden, als eine volkreiche feindselige Stadt einnehmen. Und dem, der fragte, welchen Nutzen die so berühmte strenge Gesätze des Lycurgus für Sparta gebracht hätten, antwortete er trocken: Die Verachtung deren Leidenschaften. Aber wozu, fragte ein anderer, solche Armuth und Gesparsamkeit? Aus diesem Saamen, antwortete er, ernden wir die Freyheit des Lebens ein. Recht schön; denn, wenn wir unseren Leidenschaften folgen, heißt das nicht sich einer Leibeigenschaft unterwerfen? Und ich kann hinzusetzen, der unordentlichsten, der schimpflich-

*) L. V. Leg.

sten Leidenschaft. Denn hier befiehlt der Knecht seinem natürlichen Herrn, der Thor dem Weisen, der Blinde dem Sehenden, der ihn anweiset, das Schlechte dem Köstlichen, das Böse dem Guten vorzuziehen. Deßwegen sagte der Kaiser und Philosoph Marcus Aurelius: O Seele! du bedeckest dich mit Schande, wenn du solchen Führern und Tyrannen folgest. Und dieses wird der ewige Schandflecken des Epicurus und seiner Lehre seyn, er oder seine Lehrlinge mögen ihn noch sehr zu verdecken und zu verschöneren suchen.

So sind also die Leidenschaften, wird ein anderer sagen, sehr bös? Ich antworte, sie sind gut und bös. Sie sind gute Dienstmägde, aber schlimme Frauen; sie sind gute Dienerinnen, aber schlimme Gubernantinnen, sie sind gut, wenn sie folgen, aber schlimm, wenn sie anführen. Plato vergleichet die Leidenschaften in dem dritten Buche seiner Gesätzen, dem gemeinen Pöbel in der Stadt, der starke Fäuste, aber schwache Köpfe hat. Und ich würde sie denen wilden Thieren vergleichen. Diese Bestien, wenn man ihnen ihre Freyheit läßt, stellen Schröcken, Verwüstung und Mord an; aber wenn man sie bändiget, zähmet, und in der Ordnung hält, machen sie den größten Theil der Gemächlichkeit und der Ergötzung des menschlichen Lebens aus. So verhält es sich mie denen Leidenschaften.

Wir wollen aber suchen, noch tiefer in den Grund der Sache einzudringen, von welcher die Spra=

Sprachen der Menschen einander so ungleich, als die Ideen verworren sind. Die Leidenschaften sind an sich gut, weil sie der Natur zukommen, die gut ist; und sie sind von dem besten Urheber zu einem guten Endzwecke, nämlich zur Erhaltung und Verbesserung der Natur selbst gegeben. So ist es, sagt der weise Abbadie, *) die Liebe zur Lust, und zum Vergnügen, wohin alle Leidenschaften der Sinnen gehören, ist dem Menschen von Gott gegeben, um seine eigene Erhaltung zu befördeeren. Die Liebe zur Hochschätzung und Glory, zu der alle Leidenschaften des Geistes gehören, ist dem Menschen von Gott gegeben, auf daß er sich um die Ehrbarkeit bewerbe. Und so lang diese zweifache Liebe in denen von Gott ausgesteckten Gränzen bleibt, sind die Leidenschaften der einen, wie der anderen, dem Menschen höchst nützlich. Sie sind der Wezstein und der Sporn der menschlichen Trägheit, die eine beförderet die Vortheile des sinnlichen, die andere die Vortheile des geistlichen Lebens.

Mein, was würde doch immer der Mensch ohne Leidenschaften seyn? Er würde also zu sagen, ein träges Eiß, ein unempfindlicher Klotz, ohne Leben, ohne Bewegung seyn, er würde der Willkühre der kalten und schläfrigen Vernunft überlassen seyn. Und was würde die Welt selbst ohne Leidenschaften seyn? Rauch, ungesittet, ungebauet, verwildet und verödet würde sie seyn. Die Leidenschaften

sind

*) *L'Art de se connôitre P. II. C. 14.*

sind einigermaßen die Erfinderinnen der Künsten und Wissenschaften. Die Leidenschaften haben den menschlichen Verstand geschärfet, sie haben die Hände zur Arbeit angetrieben. So viele nützliche so viele herrliche Einrichtungen in der menschlichen Gesellschaft sind größtentheils Kinder und Früchte deren Leidenschaften, sie haben die Köpfe zu selben ermunderet, angespornet, und erfinderisch gemacht. Deßwegen thun die Aeltern wohl, sagt Plutarchus, *) und auch die Lehrmeister und Vorsteher des Volks, daß sie die Leidenschaften klüglich beherrschen und anleiten, damit sie zum Dienst der Menschheit und zum Gebrauche der Tugend nützlich werden. Und wenn die Panegyristen oder Lobredner deren Leidenschaften nichts anderes, als dieses haben sagen wollen, warum haben sie den Verstand ihrer Worten nicht deutlicher ausgedrucket? Die Menschheit und die Tugend würden ihnen Beyfall und Dank zugewunken haben.

Wenn nun aber die Leidenschaften so nützlich sind, worinn liegt denn ihr Mangel und ihr Laster, das man ihnen schuldig giebt? Hier ist es, daß sie die eigene Vortheile übel zu beförderen, und wohl selbe gar zum Nachtheile anderer besserer Vortheile zu beförderen suchen. Man erinnere sich des oben angeführten schönen Ausspruches des H. Augustinus, daß wir ein Ganzes sind, so aus zween Theilen einem himmlischen und einem

*) *L. de Viit. Mor. sub finem.*

nem irrdischen zusammengesetzet ist. *Altera pars sumus terra altera Cœli.* Der irrdische Theil, den die sinnliche Leidenschaften ausmachen, und die nicht selten übele Beförderinnen deren Vortheilen sind, weil sie Wohllüsten und Vergnügungen suchen, die dem Köper und denen Sinnen selbst schädlich sind. Dieser irrdische Theil kömmt oft der Vernunft zuvor, verdunkelt und verführet sie; er läßt gemeiniglich das beste Gut des Menschen zurück, und läuft denen mindesten und oft lügnerischen und betrügerischen Gütern nach. Ist dieses nicht ein verkehrtes und thörigtes Wesen? Eben als wenn dich einer ersuche, einen köstlichen Demant um ein Zuckerbrod, nach dem dich lüsteret, hinzugeben. Dies ist die Reitzung deren sinnlichen Leidenschaften, sie rathen dir, um einen schnöden Wohllust die schätzbareste Güter des himmlischen Theiles, d. i. des Geistes hin zu schleuderen.

Weder die Leidenschaften des Geistes, die Liebe seines eigenen Vorzuges, seiner eigenen Hochachtung, der Glory, deren Wissenschaften, sind von dieser Unordnung von diesem Laster frey. Sie sind auch nicht selten dem Körper selbst schädlich, und gar oft sind sie denen Gütern von der höchsten Classe zuwider; ich verstehe unter selben die Güter der wahren und göttlichen Ehrbarkeit. Himmel! wer kann allen den Schaden, alle die Ausschweifungen erzählen, die von dem Geist der Eitelkeit, von dem Geist der Unabhängigkeit, von

dem

dem Geist des Hoffarts, von dem Zorne und dem Neide, die unter ihren Fahnen dienen, zu allen Zeiten in der Welt mit so großem Geräusche sind ausgehecket worden?

Wiewohl der Fehler, wenn wir die Sache genau nehmen wollen, eigentlich nicht in denen Leidenschaften liegt, wir mögen hernach die sinnliche oder geistige betrachten. Die Leidenschaften sind blind, ausgenommen gegen die Güter, die ihnen schmeicheln und angemessen sind. Was kann man ihnen aber zum Laste legen, wenn sie nur jenem Gute nachhangen, so sie erkennen? Die Schuld liegt also an der Vernunft, die sie beherrschen und anführen soll; oder besser zu sagen, die Schuld ist dein, o Mensch! der du das Bessere siehst, und das Schlimmere wählest. Du, der du mit der Vernunft begabet bist, kennest den verschiedenen Werth der Sachen; du erkennest, wie schwer ein Gut das andere überwäge; du erkennest die Unordnung, die gewiß die größte ist, wenn man das am mehresten Liebt, was es am mindesten verdienet, und wenn man das Höchste verachtet, um das Mindeste zu genießen. Du bist also das kleine Kind, so mit sehenden Augen den Demant um ein Zuckerbrod hingiebt; du, der du lieber deinen Sinnen schmeichelst, als daß du deinen Geist verbessereſt; der du lieber denen Irrlichtern nachläufst, als daß du deine Augen an den Glanz deren ewigen Lichtern hefteſt. Du, anstatt daß du deine Leidenschaften beherrscheteſt, läßt

dich

dich von selben beherrschen; elender Richter, der sich nach der Caprizze und Fause seines Pferdes hin und her sprengen läßt; und da du dich also zu dem elenden Stand eines Thieres erniedrigen läßt, noch elender, als die Thiere selbst wirst. Die Rechtfertigung deiner Leidenschaften ist die schimpflichste Verdammung deiner selbst.

Indessen fehleten dennoch die Stoicker sehr gröblich, die verlangten, daß man die Leidenschaften, wenn es möglich wäre, ganz erlöschete. Es fehleten auch die Peripateticker, die da verlangten, die Leidenschaften sollten gemäßiget und besänftiget seyn. Denn wie Lactantius sehr wohl bemerkete:*) es ist nicht die Stärke, nicht das Feuer, so die Leidenschaften sträflich macht; so wenig als ihre Schwäche und Kälte eine Tugend ist. Für das Vaterland mit aller Stärke fechten, ist eine löbliche Sache, wider das Vaterland streiten, so schwach es immer geschehe, ist schändlich. Das Gute und das Böse deren Leidenschaften bestehet in dem guten oder übeln Gebrauche derselben. So, wie wir von denen Thieren das Beyspiel gegeben haben. Deßwegen sagte Plato in dem Eutidemo, daß die Klugheit den Menschen in allen Dingen glücklich mache, nicht nur allein wegen dem großen Gut, so die Klugheit in sich selbst enthält, sondern weil sie uns auch den guten Nutzen lehret, den wir von anderen Gütern machen müssen, die öfters ohne diesen uns schädlich werden.

Der

*) *Epitome C. 4.*

Der große Augustinus, der uns in diesem weitschichtigen und Verwirrungsvollen Labyrinthe einen Faden gereichet hat, giebt uns auch Flügeln, um uns Stuffenweiß von der Erde bis zu dem höchsten Himmel aufzuschwingen. Er beschreibet uns mit wenigen Worten die Ordnung der Liebe und der Natur. Der Geist soll über den Körper, die Vernunft über den Geist, und Gott über die Vernunft herrschen: *Dominetur Carni anima, animæ ratio, rationi gratia tua.* Eine unfehlbare Regel, die uns zugleich unterrichtet, wie wir gegen die Gaben Gottes sollen dankbar seyn, und zugleich einen guten Gebrauch derselben machen; woher alsdenn unsere wahre Glückseligkeit wird entstehen, und die Ehre und Glory auf den freygebigsten Geber und Urheber zurückfallen.

So viel sey genug von denen Leidenschaften ins Gemeine gesprochen. Sie werden von dem Plato, von dem Aristoteles, von dem Plutarchus und anderen Philosophen gemeiniglich in zwey Aeste abgetheilet, der eine wird der Begierliche, der andere der Zornmüthige genennet.*) Der begierliche, wie es der Nahme selbst anzuzeigen pflegt, beeifert sich, jene Güter zu erlangen, die zu unserer Glückseligkeit was beyzutragen scheinen; der Zornmüthige spornet uns an, die Uebeln zu fliehen, die unserer Glückseligkeit entgegen zu stehen, und sie zu verhinderen scheinen. Wir zörnen, also zu reden, über sie, und wir verabscheuen ihre Urhe-

*) *Concupiscibilis & irascibilis appetitus.*

Urheber. Hierbey ist zu beobachten, daß diese zwey Aeste oder Theile, wenn sie schon einander entgegen gesetzte Bewegungen und Triebe veranlassen, dennoch zu einem und dem nämlichen Ziele abzwecken, nämlich zu unserer eigenen Glückseligkeit; und hierdurch zeigen sie, daß sie zwey Zwillinge der nämlichen Mutter, nämlich der Selbstliebe seyn. Und wenn gleich niemand zweifeln kann, der sein Herz um Rathe frägt, daß wir alle Güter verlangen, und alle Uebeln hassen müssen, sie mögen geistliche oder sinnliche seyn; so wollen doch die obengenante Philosophen den Ast der Begierlichkeit dem Sinne insbesondere zueignen, der die sinnliche Wohllüsten liebet, entgegen den Ast der Zornmüthigkeit dem Geist zuschreiben, der die Unehre, die Verachtung, die Schande verabscheuet. Und wirklich scheint der Reitz deren Sinnen empfindsamer, entgegen die Empfindlichkeit des Geistes zornmüthiger zu seyn; ja der Geist ist es allein, den die Streiche wider seine Ehre und Würde treffen, und sie sind desto herber.

Wir wollen also gleichwohl dieser Abtheilung folgen, und wollen einige besondere Umstände berühren, die entweder nicht wohl sind beobachtet worden, oder zu einer Streitigkeit haben Anlaß gegeben. Wir wollen zuerst von jenem reden, was den Ast der Begierlichkeit angeht. Die allzu häufige und ohne Maas genossene Wohllüsten und Vergnügungen schaden dem Körper nicht weniger, als dem Geist. Sagen uns doch ein-

mal die Aerzte, wenn sie es können, die Uebeln an ihren Fingern her, welche die Berauschung und der Fraß gebähren; Uebeln, deren die Thiere überhoben sind, so wie sie auch von dem Uebermaase und denen Ausschweifungen deren Menschen frey sind. Uebeln, von denen auch die Menschen selbsten bey ihren alten ersten Einfalt nicht bestättiget wurden, da nämlich die Anreitzungen zur Unmäßigkeit noch unbekannt waren, und der Geschmack noch nicht mit solchen theuren und mörderischen Säfften, Gewürzen und anderen Zubereitungen gereitzet wurde. Und wo findet man heut eine starke, kernichte und tauerhafte Gesundheit? In denen armen Hütten, unter denen einfältigen Landleuten, wo entweder die Noth, oder die Tugend der Begierlichkeit durch eine nüchtere Gesparsamkeit hat Grenze ausgestecket.

Was den Geist oder das Gemüth anbelanget, so mahlet uns Cicero solche Bauchmenschen als gemästete Ochsen vor, die mit ihrem ausgespannten Wanste sich kaum bewegen können, die ihren Kopf beständig mit Dünsten angefüllet tragen, und derer Vernunft in dem Fette begraben liegt. Soll ich von der von dem Plato so sehr verabscheuten Trunkenheit reden? Die Vernunftlosigkeit, die ihr zur Seite taumelt, macht ihr Laster aus, und das Lächerliche, so selbe begleitet, ist ihre erste und häßliche Strafe. Wir sind unserem Zeitalter Dank und Lob schuldig, daß es dieses häßliche Laster von denen Tafeln deren gesit-

teten

teten Menschen verscheuchet, und zu denen Tischen der Lastträger, Bootsknechten und Esels-treibern verbannet hat. Obwohlen ich auch nicht versicheren kann, daß der allzugemeine Gebrauch deren auswärtigen Weinen, starken Getränken, und feurigen Säfften unserem Körper und unserer Seele so unschuldig, und so zuträglich sey. Wenn sich nicht vielleicht einige damit entschuldigen wollen, daß es ädler sey, durch fremde und theure Waaren, als durch einheimische gemeine sein Leben zu verkürzen.

Was sollen wir von dem Schlafe sagen? Der Schlaf wird der Bruder des Todes genennet. Und wirklich nimmt er auf eine gewisse Art uns so vieles von unserem menschlichen Leben hinweg, als er uns Empfindung und Fühlung von unserem Daseyn raubet; und eben deßwegen, weil durch ihn alle Fühlbarkeit unterdrücket und eingeschläferet ist, so scheint der Mensch nicht sowohl alles Vergnügens, als auch aller Ausschweifung unfähig zu seyn. Allein die Sache ist nicht so richtig, wie man vorgiebt. Wenn gleich der Schlaf keine Wohllust ist, so können doch dergleichen die Träume, die Phantasien gebähren; ein schläfriger Mensch fühlet Vergnügen, wenn der Schlaf sich näheret, er hat es gern, wenn er Abschied nimmt, aber er hat es lieber, wenn er wieder kömmt, darum unterredet er sich so lang mit selbem auf seinem Hauptküssen, um ihn zurückzurufen. Und er kömmt wirklich wieder, und legt

sich auf seine faule Augenlieder nieder. Guter Schlaf, gebähre mir doch wieder Schlaf: indessen verduken sich die Säffte, die Fiebern werden Schlaf, der Geist wird mürb, und zwischen der Wärme des Bettes wird die Dummheit, die Faullenzerey, der Müßiggang und die Trägheit ausgebrütet. Der Schlaf ist bey dem größten Theile der wilden und barbarischen Völkern, das größte und längste Geschäft; sie wachsen auf und thun nichts; und vielleicht ist auch diese Trägheit eine von denen Hauptursachen ihrer Barbarey und Wildheit. Plato hat also mit Rechtem in dem siebenden Buch seiner Gesätzen und in seinem Teeteto dem Schlafe eine strenge Lection gelesen.

Vielleicht könnte man ein wenig mehr Nachsicht mit einer anderen so werthgeschätzten Leidenschaft haben. Der schöne Geist biethet aller seiner Kunst und Geschicklichkeit auf, sie allen anzuempfehlen; und ich wüßte nicht zu sagen, ob er derselben mehr mit seiner Schmeicheley gebe, als er von selber erhalte. Er nennt sie die Liebe. Welcher schöne Nahme! über den Nahmen wollen wir nicht zanken. Man sage uns, von welcher Liebe die Rede ist: von der ehrbaren und schamhaften oder reinen Liebe? Was braucht es Künste, sie anzuempfehlen? Die Natur heißt sie gut, und die Religion verdammet sie nicht. So viele Feinigkeiten machen uns aber Argwöhnen, daß seine Reden von einer freyeren, von einer sinnlicheren Liebe sey. Nichts anderes bedeuten

die

die immerangerühmte Süßigkeiten des eingebildeten goldenen Weltalters. Und ein gewisser schämet sich nicht, das Beyspiel deren Thieren beyzubringen. In Wahrheit ein unvergleichliches Beyspiel, so man denen vernünftigen Wesen vorstellet, nämlich die viehische Vernunftlosigkeit. Und er darf noch in dieser vorgestellten Liebe die Artigkeit rühmen? Die Artigkeit des Bockes gegen seine stinkende Freundinn? Nicht wahr, so ist es? O Schande für den philosophischen Nahmen!

Wenn gleich die Abhandlung dieses Gegenstandes sich weit besser für einen gesellschaftlichen Manne, als einen Einsiedler schickete, so können wir sie doch als einen Zweig des Astes der Begierlichkeit, von dem jetzt die Rede ist, nicht übergehen. Ich weiß es, daß eine gewisse Sect deren alten Philosophen die Schamhaftigkeit als ein gewisses Vorurtheil habe angestritten, und daß sie hierdurch der Keuschheit ihren sichersten und stärksten Damm habe niederzureißen gesucht; aber mir ist auch nicht unbekannt, daß man diese Philosophen nur gemeiniglich die Cynische, mehr nach ihren Sitten, als nach dem Orte ihrer Versammlung genennet habe; das Wort Cynisch will so viel als hündisch sagen, und der Hund ist ein Sinnbild der Unzucht; deßwegen sagte Catullus: Man wird niemal aus dieser eisernen Schnauze des Hundes eine Schamhaftigkeit erpressen.

Doch eine so viehische Unverschämtheit mißfällt auch selbst dem behutsamen schönen Geist. Er

verlangt ein wenig mehr Eingezogenheit und mindere Freyheit in dem Umgang, ein wenig mehr Zärtlichkeit aber auch Feinigkeit in denen Worten, aber dennoch eine brennende und verzehrende Flamme; aber mit dem Weihel des Wohlstandes zugedecket. Kurz, eine so gemilderte Liebe, damit sie die Ehre nicht beleidige, und dennoch den Preis einer schönen Galanterie davon trage; mit einem Worte alles zu sagen, er verlangt eine platonische Liebe. Und bey dieser scheint wirklich unser große Plato sich und seine Würde vergessen zu haben. *) Es ist wahr, er redet nicht in seiner eigenen Person, und redet so viel wider, als für diese Liebe, und er reichet zugleich das Gegengift wider sein Gift; aber das Gift ist fein, es ist wirksam, es ist schnell-wirksam, und oft wirksamer, als das Heilmittel nicht ist. Und leider! wie viele Dichter, wie viele Redner, und heut zu Tage, wie viele sogenannte Philosophen der Gratien sind platonisch geworden? Und über alles ist es der schöne Geist geworden.

Wir wollen, wenn es meinen geehrten Lesern belieben wird, die erhabene Vorzüge der platonischen Liebe durchgehen. Diese Liebe, wenn sie es nicht wissen, verfeineret den Geist und Verstand; sie macht die Sitten ädel und reitzend; sie macht den Menschen größer, als er selbst ist, und entzündet, und spornet ihn an zu großen Unterneh-

*) *In Convivio.*

nehmungen. Wenn es aber dem also ist, warum ist denn nicht diese Liebe von denen ersten klugen Meistern denen Gelehrten, denen Helden zu einer Regel vorgetragen und eingepräget worden? Warum hat sich denn nicht der berühmte Alcides derselben bedienet, da er zu jenem berühmten Kreutzweege gekommen ist? Warum haben denn nicht unter ihren Fahnen die Solonen, die Agesilaen, die Milziaden, die Aristiden, ja nicht einmal die Platonen; und ich will noch mehres sagen, selber die Epicuren nicht gestritten, die doch so sehr nach Ehre geitzeten? Es ist also diese Liebe für die Welt eine ganz neue Sache; und entweder hat man sie zu spät erkennet, oder man hat ihre Kraft und Stärke mißkennet.

Es ist mehr, die Liebe ist sehr sinnreich, wer kann daran zweifeln? Aber ist nicht jede andere Leidenschaft eben so sinnreich? Aber wohin erstrecket sich aller dieser sinnreicher Verstand? Um Mitteln und Weege auszusinnen, um seine Gelüsten zu sättigen. Ich lasse dieses für Verstand gelten, das übrige ist Blindheit und Thorheit. Das alte Sprichwort sagt: Die Liebe macht die Weisen zu Narren. Und wie weit geht diese Thorheit? Bis zu der viehischen Vernunftlosigkeit. Und vielleicht ist keine einzige Leidenschaft, durch welche der Mensch in ein Vieh verwandelt werde, weil keine andere ist, so die Vernunft so tief in das Fleisch und in die Sinnlichkeit vertiefe. Ich glaube, dieses haben die Dichter sagen wollen,

wenn sie uns die von der Circe und von der Calypso in Thiere verwandelte Menschen haben vorgestellet. Ein närrischer Liebhaber war zeithero beständig der Gegenstand aller Comödien und Tragödien; wandelbarer, als der Mond, jetzt Feuer, jetzt Eiß; jetzt Eifersucht, jetzt lauter Leben; jetzt lauter Tod; jetzt die Schlauigkeit selbst, jetzt die Dummheit; jetzt lauter Betrübniß und Verschmachtung, jetzt lauter Wuth und Raserey.

Und worin bestehen die feine Sitten dieser galanten Liebe? In Gauckeleyen, kindischen Verbeygungen, gebrochenen Worten, erdichteten Thränen, falschen Seufzern. Diese Liebe ist zu Zeiten dienstfertig, aufmerksam in nichtsbedeutenden Bagatellen; fahrläßig in Dingen von Wichtigkeit. Weibisch, ungeschickt, und oft unhöflich. Man rühmet ihre kühnen Unternehmungen, und worinn bestehen sie? Sie sind richtig; wenn es schöne Unternehmungen sind, von denen Winken eines angebetenen, herrschsüchtigen Götzenbildes abzuhangen; ihre eigennützige Begierden zu errathen; seine Ruhe, seine Talenten, seine Ehre, seine Güter, seine Gesundheit, seine Pflichten, seine Religion denen Caprizzen eines elenden Abgottes aufzuopferen, so muß man eingestehen, daß die Liebe eine Meisterinn deren schönen Unternehmungen sey. Und unser Seculum kann vielleicht viele unter der Aufsicht des schönen Geistes ausgeführte Heldenthaten aufzeigen. Um die Sache zu entscheiden braucht es nichts, als

auf

auf die große Dinge Acht zu haben, die diese Helden in ihren Comödien spielen.

Ich läugne aber deßwegen nicht, daß auch zu Zeiten die Liebe zu herrlichen Thaten dem Verstande oder auch denen Händen einen rühmlichen Sporn gegeben habe. Hat aber nicht der Hoffart, der Geitz, die Eifersucht, der Neid öfters das nämliche gethan? Jede Leidenschaft kann ihre große Thaten hererzählen, und sich ihrer Helden rühmen. Aber wer kann ihr Trauen? Sie ist bereit, sie ist geschickt, Gutes zu thun, wenn sie durch diese That ihren Endzweck erreichet; wenn dieses nicht ist, so wählet sie auch die niederträchtigste Handlung, um zu selben zu gelangen, und sie raffet, also zu sagen, jedes Kraut auf, um sich einen Blummenstrauß zu binden. Daher kömmt es, daß jener, der dir zuvor ein Held der Tugend geschienen, nun als ein Abentheuer der Gottlosigkeit erscheinet. Welche Wuth, welche Rasereyen sieht man nicht unter denen Thieren wegen der Liebe! wir haben schon gezeiget, wie wild und wie Grenzenlos die menschliche Leidenschaften seyn. Doch zur Liebe brauchet man weder das Eisen, noch das Gift, auch mit ihrer Kunst und Schmeicheley wird sie eine Mörderinn; je freundlicher sie im Angesicht ist, desto grausamer ist sie in ihren Handlungen. Frage man die Aerzte, die Wundärzte, die Apothecker.

Wir wollen die Sache noch einmal von vornan nehmen, um sie mit einem mehr philosophi-

schen Auge zu betrachten; und wir tragen kein Bedenken, den Plato selbst der für einen solchen Favoriten der Galanterie gehalten wird, zu unserem Weegweiser zu wählen. Erstlich erzählet er mit einer artigen Erdichtung, daß die Schaamhaftigkeit mit der Gerechtigkeit von dem Jupiter in der Begleitung, des Mercurius sey in eine Stadt geschicket, und das Gesätz verkündet worden, daß, wer ohne Schamhaftigkeit und Gerechtigkeit würde angetroffen werden, sollte durch die Todesstrafe, als eine öffentliche Pest vertilget werden. Wir müssen hier zwey Dinge bemerken: erstens die Schwere der Strafe, so die Schwere des Verbrechens anzeiget; zweytens den Ursprung der Schamhaftigkeit, der hier als eine von Gott selbst dem Gemüthe oder der Natur eingeprägte Sache, wie die Gerechtigkeit vorgestellet wird.

Die Schamhaftigkeit stehet einigermaßen auch bey denen wilden und Barbaren in Ansehen, sagt der H. Augustinus; *) dessen Zeugnisse die heutigen treuesten Reisebeschreiber beystimmen. Ja sie wird von denen ungesittesten und wildesten in Ehren gehalten, zur Beschimpfung der Begierlichkeit, die einen so strengen und ernsthaften Censor und Schulmeister, also zu sagen, nicht wohl vertragen kann. Man setzet uns zwar entgegen, daß man unter denen Wilden ganze Truppen der schamlosesten Menschen sehe und antreffe; ich

*) *L. XIV. de Civ. Dei C. 17. & 20.*

ich gebe es zu, aber die Zügellose Ausgelassenheit, die viehische Gewohnheit, zu der diese Völker ohne Sitten von der Kindheit an sind gewöhnet worden, hat ihnen die Stirne verhärtet, und das Herz betäubet.

Und wenn man von einer allgemeinen Ueberzeugung redet, nützet es nichts, ein Vorurtheil der Erziehung vorzuschützen, wie wir schon gesaget haben. Die Erziehung, die ein besonderer Umstand ist, wird niemal eine allgemeine Meynung einführen; sie kann aber wohl besondere Ausschweifungen gebähren, wie die Unverschämtheit selbst ist, die zu Zeiten auch unter denen gesittesten im Schwung gehet. Sollte man fragen, wie und warum die Schamhaftigkeit so allgemein in die Herzen deren Menschen sey eingeprä-get worden; so würde ein gewisser heutiger Philosoph antworten, so und nicht anderst sey der Mensch erschaffen worden; wer mehres zu wissen verlange, soll sich bey der Natur erkundigen.

Doch die Ursache der Schamhaftigkeit ist nicht so unbekannt; denn sie wird von der inneren Ueberzeugung seiner eigenen Fürtreflichkeit gebohren, wie *l'Abbadie* bemerket, die durch eine jede Unanständigkeit sich beleidiget hält, und mit einem Eifer entzündet wird, alles häßliche von sich zu entfernen. Ist es nicht eine Unanständigkeit und Häßlichkeit, sagt der scharf und tiefsinnige Augustinus, wenn ein Knecht, besonders in dem Angesicht anderer

ehr-

ehrbaren Leute sich gegen seinen rechtmäßigen Herrn auflehnen wollte? Gewißlich, jeder rechtschaffene Herr würde schamroth werden, und um so mehr, wenn ein Roßjung, ein Stallknecht sich also vergienge. Dieser Grundsatz läßt sich leicht anwenden: jeder weiß, daß die Begierlichkeit eine ausgelassene aufrührische Magd ist, und sollte sich nicht die Vernunft, als ihre rechtmäßige Frau ihrer Unverschämtheit schämen, und über sie aufgebracht werden? Gewißlich muß sie diese Unordnung empfinden, wenn sie nicht selbst, wie eine Hündinn unverschämt ist; besonders, wenn sie sieht, daß sie ohne Unterschied zu allen Gattungen der Schändlichkeit ausschweifet. Hier kann Diogenes sehen, warum er sich seiner S.... zu schämen, Ursach habe.

Aus welchem klar erhellet, welches der Endzweck der Natur sey, wenn sie durch die Schamhaftigkeit nicht nur der Würde des Menschen einen Schirm gegeben, sondern auch der Keuschheit und Reinigkeit Wehr und Waffen gegeben hat. Der epicurische Geist gebe sich immer so viel Mühe, als er wolle, diese ihm so unanständige Lehre zu critisiren und zu untergraben, er wird doch nicht hinderen können, daß die Schamhaftigkeit selbst bey dem Richterstule der Unzucht für eine Tugend geehret werde.

Das weiche Persien hat die Enthaltsamkeit des großen Alexanders bis an den Himmel erhoben;

ben; und das freye nnd ausgelassene Cartago hat die Keuschheit des Afrikanischen Scipio in einen Schild eingegraben der Nachwelt geweihet, wie selber noch in einem königlichen Cabinet aufbehalten wird. Die griechische Geschichten *) haben die Glory der Micca verewiget, die um ihre Keuschheit unbeflecket zu erhalten, das Leben aufgeopferet hat. Und was haben nicht die römische Geschichte von ihrer Lucrezia und von ihrer Virginia aufgezeichnet, deren die erste durch ihre eigene, die andere aber durch die Hand ihres Vaters mit ihrem Blute an ihrer beleidigten Keuschheit Rache genommen? Und die ganze Welt hat ihr Lob geheiliget.

Umsonst sucht ein schöner Geist mit einer verächtlichen rauhen Stimme die ganze Welt zu überschreyen. Sie wird immer die Keuschheit dieser großen Seelen anpreisen, entgegen die Unverschämtheit und Unzucht deren Semiramis, deren Cleopatra, deren Tiberien, deren Heliogabalen, und anderer unreinen Thieren tadeln und schelten; sie mögen auch noch mit so vielen Kronen umwunden seyn, und in lauter Gold und Purpur glänzen. So ist es, die Welt wird ihre Gesinnung nicht änderen, so sehr sie auch immer ihre eigene Laster nachsieht, so wird sie doch allzeit, eine gerechte Richterinn deren fremden Lastern seyn. Und wenn sie gleich gewisse unkeusche Göt-

ter

*) *Plut. de Mulier. Virt.*

ter gedichtet hat, so hat sie doch nicht selbe wegen der Unzucht zu Göttern gemacht, weder empfiehlet sie selbe wegen der Unkeuschheit der Welt an. Es hat noch keiner zum Himmel gerufen: Unkeuscher Jupiter hilfe mir: blutschänderische Venus stehe mir bey; wohl aber: O keusche Diana! o schamhafte Pallas! und was noch mehres ist, die Welt, so die Unkeuschheit anbetet, hält sich verbunden, keusch zu scheinen. So lebhaft erhält sich das Licht der Natur, und ihre natürliche Neigung auch in der Mitte ihrer Blindheit und verdorbenen Sitten.

Wenn aber die Keuschheit eine Tugend, und zwar, wie aus dem vorhergehenden muß geschlossen werden, eine natürliche göttliche Tugend ist, warum soll nicht auch die Schamhaftigkeit eine solche seyn, die die natürliche Wächterinn und Beschützerinn der Keuschheit ist? Was man entgegen setzen könnte, wären die Gesätze des Lycurgus und die Sitten von Sparta, die von einer Seite wegen ihrer Tugend so berühmet, von der anderen Seite aber nicht als die besten Freunde der Schamhaftigkeit bekannt waren. Aber man muß hier eine ganz besondere Sache bewunderen: in jener Republick war zwar die Schamhaftigkeit nicht in besonderem Werthe, aber sie wurde durch eine unvergleichliche Strenge und Nüchternheit ersetzet. Der schöne Geist, der von der spartanischen Unverschämtheit so großes Geräusche macht, leide nur erst so viel Hunger,

Durst,

Durst, Kälte, Hitze; er härte sich also ab durch Arbeit und Mühseligkeit; er werfe sich für Müdigkeit auf die harte Erde: und er lasse sich an gewissen Tagen bis auf die Beine zerfleischen, er vergieße Ströhme von Blut, ohne einen Seufzer auszustoßen; alsdenn rede er mir von Sparta. Aber wenn er ein phrygischer Ganimedes ein Adonis ist, findet er nicht in dem blosen Nahmen Sparta seinen Vorwurf und seine Beschämung?

Hat er nicht bey dem klugen Plutarchus gelesen, *) welche schöne Früchten auf denen **) Rennbahnen und Fechtböden von Sparta und ganz Griechenland, die eben die nackende Schulen der Unverschämtheit waren, sind erzeuget worden? Aus selben, sagt dieser weise Philosoph, ist anfänglich das Verderbniß deren Sitten, hernach der Müßiggang, und endlich die Leibeigenschaft hervorgetretten. Und wie konnte ein Volk lang frey bleiben, so ein Knecht der Begierlichkeit war? Oder wie konnte es von der Begierlichkeit frey bleiben, da es beständig mit Gegenständen umgeben war, die sie entzündeten, und den Zaum der Schamhaftigkeit abwarfen?

Der strenge Socrates wurde von dem Plato gelobet, ***) daß er in gefährlichen Nachstellungen

*) *L. QQ. Rom.*
**) *Gymnasiis, Palæstris.*
***) *In Convivio.*

gen enthaltsam geblieben ist. Aber noch mehres wurde von allen Weisen der große Cyrus gelobet,*) weil er in der Gefahr so aufrecht gestanden, daß er nicht einmal das schöne Gesicht der keuschen Pantheas hat sehen und bewundern wollen. Der König Antigonus wird gelobet, daß, da eine Priesterinn der Diana von Ephesus seine Augen gerühret hatte, er sogleich aus Ephesus gegangen, seine Tugend unversehrt mit sich davon getragen, und denen Bürgern die Bewunderung und das Beyspiel zurückgelassen hat.

So viele Worte, so viele Maschinen wird einer sagen, wegen einer Tugend, an der, wenn sie gleich schön ist, dennoch dem menschlichen Geschlecht so wenig gelegen seyn kann. Der Blinde, antworte ich, urtheilet übel von denen Farben; und wer so reden kann, muß wenig sehen, und vielleicht hat ihm die Leidenschaft die Augen geblendet; ich will ihm das nicht entgegen setzen, was ich mit Rechtem könnte, daß an dem sehr vieles müsse gelegen seyn, was Gott und die Vernunft von dem Menschen forderet; sondern ich will ihm, weil er platonisiret, einen platonischen Ausspruch entgegen setzen, der in dem ersten Anblick unglaublich scheinen wird, in dem er aber, wenn er ihn wird durchdrungen haben, eine gründliche und zugleich auch fürchterliche Wahrheit entdecken wird.

Wo

*) *Plut. L. de Educat.*

Wo ist doch immer dieser fürchterliche Ausspruch? Im achten Buche deren Gesätzen stehet er; wo Plato von denen Unzüchtigen spricht, und nach der Auslegung des Marsilius Phicinus also redet: *Genus humanum dedita opera interficiunt.* Verstehet ihr neue Herrn Platonicker dieses Latein? Begreifet ihr den Verstand dieser Worten? Die Unzüchtige töden gefliessentlich das menschliche Geschlecht. Weder bildet euch ein, daß dieser große Philosoph auf die blutige allgemeine und besondere Kriege anspiele, die aus der Unkeuschheit sich entsponnen haben; denn in Ansehung dieser würde der Ausspruch des Plato nur eine hyperbolische Rede seyn. Plato sieht auf einen anderen Krieg, auf einen unblutigen, der aber weit möderischer ist, weil er der Wurzel des menschlichen Geschlechts das Eisen ansetzt, ich will sagen, weil die Unzucht die Menschen tödet, ehe sie gebohren werden, und damit sie nicht gebohren werden.

Die Natur, die alle die Ungemächlichkeiten wohl voraus sahe, die aus der Vermehrung des menschlichen Geschlechts entspringen mußten, hat als eine gute Mutter, diesen Schaden mit einigen Vergnügungen ersetzet, die aber in dieser Absicht in jene Grenze sind eingeschränket, welche die Keuschheit vorschreibt. Die Natur hat anderen Thieren diese Schranken nicht gesetzet, aber sie hat ihnen auf eine andere Art Vorsehung gethan, da

sie nach ihren weisesten Absichten ihrer Begierlichkeit Ziel, Zeit und Maase gesetzet hat; und diese Absichten, wie wir sehen, erfüllen die Thiere genau. Ganz anderst ist es bey dem Menschen; jede seiner Begierden, kraft seiner uneingeschränkten Vernunft, erwächst unermeßlich, die Natur mußte also derselben andere Grenze setzen, sie hat es gethan, da sie dem Menschen die Keuschheit zu einer Hüterinn gegeben hat, die, wie wir gesehen haben, eben sowohl, als die Enthaltsamkeit selbst eine Tochter der Natur ist. Diese Keuschheit ist dem Menschen desto nothwendiger, je gesitteter der Mensch wird, und je mehr er sich von dem viehischen Leben entfernet; denn die Erfahrung von Jahren hunderten zu hunderten belehret uns, daß nach dem Maase deren Känntnissen und der Polierung deren Sitten die Begierden wachsen, und folglich auch die Nothwendigkeit, selbe durch die Tugend zu zäumen; und der zeiget sich sehr unerfahren und ungeschickt, der aus dem, daß unter denen Caffern die Unzucht nicht so gemein ist, den Schluß ziehen will, daß in denen gesittesten Städten von Europa dieselbe noch minder herrschen müsse. Welcher Schluß ist dieses? Ein Caffer, wie ihn uns einige beschreiben, ist von denen Sitten und denen Ideen eines wilden Schweines wenig unterschieden; ist es alsdenn Wunder, daß er denen nämlichen Trieben folge, die ein Schwein fühlet?

Wer-

Werden aber auch die Menschen von einem aufgeklärteren Verstande, von weitschichtigeren und feineren Begierden in denen nämlichen Grenzen stehen bleiben? Einfalt, wer so glauben will! Hebt man das Gesätz der Keuschheit auf, Läßt man der Wohllust den Zügel, Wer wird den Menschen in Schranken halten? Wer das Süße allein haben kann, wird er auch das Bittere lieben und kosten wollen? Wer nur ein wenig in die Geheimnisse der Natur eindringt, wird bald begreifen, daß der Ausspruch des Plato wahr sey, daß die Unkeuschheit eine Mörderinn des menschlichen Geschlechts sey; wie dieser große Philosoph mit kurzen aber Geheimnißreichen Worten gesprochen hat.

Sind einige, deren Vernunft einäugig ist, so muß sie das Beyspiel einer deren größten und gesittesten Städten der Welt in ihren Zeiten überzeugen; ich meyne die Stadt Rom in denen Zeiten des Augustus. Der bürgerliche Haß hatte schon sehr vieles Blut vergossen, aber die Zügellose Liebe richtete noch weit größere Verwüstung an. Durch ihr Zauberwerk, als durch einen pestilenzischen Athem verdorreten zusehens die letzte Sprossen deren ansehnlichsten Familien; ihnen folgete das Volk nach, unter welches dieses ansteckende Gift sich verbreitet hatte. Man kame dem Bande der Ehe zuvor, man befleckete es, man zerrisse es, ihre Früchten welketen ab, sie erfolg-

ten nicht; die Natur wurde gleichsam entkräftet, sie wurde in ihren Absichten vereitelt, und durch die nämliche Weege verödet, durch welche sie hätte sollen erneueret werden. Augustus, da er der Ehe Vorzüge einräumete, schmeichlete sich hiedurch das menschliche Geschlecht zu vermehren; aber was nützete es, da die Unzucht die Kinder, ehe sie gebohren wurden, hatte aufgezehret? Der kluge Fürst mußte endlich die Fruchtbarkeit mit Preisen belohnen, er mußte der Ausschweifung die stärkeste Zügeln anlegen, wenn die Entvölkerung sollte aufhören; dieses bezeugen noch so viele streng und harte Gesätze, mit denen er die Ausschweifung einzuschränken, ja zu verbannen gesuchet hat. Und diese Zügellosigkeit soll heut noch Gönner und Schützer, und zwar unter jenen finden, die sich für Liebaber der Menschheit ausgeben?

Aber soll es denn der menschlichen Schwachheit unmöglich seyn, sich zu enthalten? Da sehet die letzte Ausflucht des Lasters, die Nothwendigkeit. Plutarchus, der die Sache mit einem philosophischen Auge ansiehet, traut sich die Frage frey zu entscheiden, und sagt: es ist der Natur nicht nothwendig, die Begierlichkeit in diesem Stücke zu unterstützen. Der Natur ist zu ihrer Erhaltung nichts unumgänglich nothwendig, als die Speise, der Trunk und der Schlaf. Diese Frage wurde schon vorher an dem philosophischen Richterstuhle angebracht; da das Laster immer

das

das nämliche gewesen, hat es sich auch mit denen nämlichen Entschuldigungen geschützet; aber es ist auch allzeit schon vorher die nämliche Verdammung erfolget. Man lese das achte Buch der Gesätzen des Plato, wo dieser Philosoph auf die vorgeschützte Unmöglichkeit der Erhaltsamkeit fürs erste antwortet, daß die Begierlichkeit durch die Strenge deren Gesätzen könne gebändiget werden; alsdenn beweiset er diese Möglichkeit mit denen Beyspielen des tarentinischen Iccus, und des Chryson, und des Astilus, und des Theopompus und anderer, die ihre Keuschheit unversehret bewahret haben, um ihre Kräfte zu der Glory deren griechischen Schauspielen aufzubehalten.

Nach diesem sey mir erlaubet, gewisse Philosophen aufrichtig zu versicheren, daß weder ein natürliches noch göttliches Gesätze sie zum Coelibas oder ledigen Stande verbinde; zweytens bitte ich sie sehr inständig, daß sie nicht in dem Angesicht der Welt die Figur eines Verführers spielen mögen, wenn sie erkennen, daß die vorgeschützte Unmöglichkeit falsch sey; oder daß sie keine Sclaven der Unzucht abgeben mögen, wenn sie glauben oder fühlen sollten, daß die Unmöglichkeit wahr sey; eines wie das andere müßte sie häßlich kleiden. Wenn sie aber glauben, daß sie sich durch den Nahmen Galanterie eine Ehre erwerben, oder sich verschöneren wollen, so müssen sie wissen, daß

es nach dem Plutarchus ein neues Laster sey, schändlichen Dingen einen schönen Nahmen beyzulegen; denn dieses ist ein Zeichen, eines bösen Gemüthes, und es ist denen Einfältigen ein Stein des Anstoßes.

Und wer kann sie versicheren, daß diese Galanterie nicht in eine schändliche Ausschweifung ausarte. Nero war in denen ersten Jahren seines Reiches galant, und so galant, daß er nichts thate, was nicht der galanteste unter denen Römern der Petronius als gut und löblich rühmete und gut hieße. *) Und dennoch, in welche abscheuliche Frevelthaten fiele nach und nach dieser galante Nero nicht? Ein gewisser Schriftsteller, der von der Galanterie kein Feind war, konnte sich nicht enthalten, seinem süßesten Petronius die allzu große Nachsicht und Gefälligkeit mit diesen Worten vorzurücken: **) Er habe vieles beygetragen, diesen Fürsten in alle Gattungen der Verschwendung und der Wohllust zu stürzen; und er hätte noch sehr wohl hinzusetzen können, in alle Arten der Ausschweifung und der Tyranney. Denn zu welchen Dingen verleitet nicht eine Zügellose Ausgelassenheit? da sehet die schöne Früchten der galanten Liebe. Vielleicht war diese die Ursache, daß jener, der zuvor ein Titus war, hernach ein Ne-

*) *Tacit. L. XVI. Anal.*
**) *Saint Evremond T. II. sur Petrone.*

Nero worden ist. Und Gott soll zu solchen Schaden und Beschimpfungen der menschichen Natur, die doch sein ist, unempfindlich seyn?

Was wir zeither von der sinnlichen Begierlichkeit gesprochen haben, müssen wir auch auf die geistige Begierlichkeit der Ehre, des guten Nahmens, der Vorzüglichkeit ausdehnen; denn diese Triebe des Gemüths, wenn sie wohl geordnet und regulieret sind, spornen den Menschen zu großen Thaten und Tugenden an; kommen sie aus dem Geleise der Ordnung, so stürzen sie selben in tausend Fehltritte und erstaunliche Ausschweifungen. So vieles lehret uns die philosophische Weisheit: und so viel forderet die Liebe Gottes, und die ordentliche Liebe seiner selbst. Und so sind wir endlich aus denen Klippen deren Syrenen entrunnen, *) und näheren uns der fürterlichen Höhle des Aeolus, ich will sagen jenem Aste deren Leidenschaften, den wir den zornmüthigen genennet haben.

Der Zorn, sagt Pato, **) ist ein guter Soldat, wenn er seinem Officier, der Vernunft ge-

*) Der bescheidene Verfasser hat diese Materie sehr behutsam und erhaben abgehandelt, sie ist nicht nur eines Philosophen, sondern auch eines jeden Lesers würdig. Aber nur die Betrachtung kann die scheinbare Trockne des Styls angenehm und lehrreich machen.

**) *L. IV. de Rep. & L. II.*

horsamet. Er ist der Vater der Thätigkeit, der Stärke und der Unerschrockenheit: er ist der treueste Diener der Gerechtigkeit; er ist der mächtige Bezwinger, setzt noch Pato hinzu, der Begierlichkeit. Er ist, in kurzem alles zu sagen, der wachtsamste Beschützer des Individuums oder jeden Gliedes des menschlichen Geschlechtes, wie auch desselben überhaupt; er treibt die Uebeln, wie von dem Körper, so von dem Geist ab, sie mögen gegenwärtig seyn, oder drohen; und deßwegen kann man ihn mit Rechtem den Erhalter des Menschen nennen, doch unter dem Bedingnisse, daß er allzeit seinem Hauptmann, der Vernunft unterthänig sey; wo nicht; wehe uns! wir müssen von ihm die nämlichen Excessen befürchten, der sich ein unbändiger Soldat schuldig macht.

Die Zornmüthigkeit, oder der Zorn, wie ihn die Philosophen zu nennen belieben, muß fürs erste ein Uebel von dem anderen unterscheiden; sie muß so beschaffen seyn, daß sie einige standhaft aushalte, und die andere großmüthig abweise. Es giebt Uebeln die unvermeidentlich sind, z. B. die Krankheiten, die Verfolgungen, der Glückswechsel. Was nützt es, sich über selbe erzörnnen, wider sie die Waffen ergreifen? Wie? willst du wider die Natur, wider ihren Urheber zu Felde ziehen? Dies ist die Ordnung deren Dingen, die von höchsten Seiten also ist festgesetzet; und was bleibt dir bey selber übrig? Nichts anderes, als

dich

dich in dir selbst zu versammeln, dir Muth einzusprechen, dich immer mit neuer Stärke zu ermahnen, nnd nachdem du dich auf das Beste denen göttlichen Verordnungen unterworfen hast, durch die geduldige Uebertragung ein besseres Schicksaal zu verdienen, und zu hoffen. Sich niederschlagen, ist ein Zeichen eines Feigen und Kleinmüthigen, sich in rasenden Wahnwitz auszulassen, ist der Unverstand eines wüthenden Thieres, so sich mit einem unüberwindenden Hetzhunde umbalget, sich ermüdet, Stirne, Haut und Höner verwundet.

Es giebt andere Uebeln, denen man gar nicht ausweichen kann, es wäre denn, daß man noch größeren in das Garn laufe. Wäre aber das nicht die offenbare Thorheit, des griechischen Sprichwortes: Er fürchtet den Rauch, und stürzt sich in die Flammen. *) Auch in diesem Falle hat er kein anderes Mittel, als den berühmten philosophischen Rath: *Sustine*: Habe Geduld.

Es giebt andere Uebeln, die man ohne mindestem Kummer vermeiden kann; und diese, sowohl, wenn sie da sind, zurück zu treiben, also auch, wenn sie erst drohen, sie abzuhalten, kann immer der Zorn, der aus dieser Ursache unserem

*) *Plato L. VIII. de Rep.*

Herzen zu einem Wächter ist gesetzet worden, sich freymüthig aufmachen. Das einzige kann die Vernunft von ihm forderen, daß er sich nicht zu sehr ereifere, die Sache nicht größer mache, als sie selbst ist, und nicht vergeblich das Gemüth in Unruhe setze. Hier ist die schöne Warnung des römischen lyrischen Dichters: *)

Der Zorn ist eine kurze Wuth,
Wenn er des Knechtes Dienste thut;
Wehe! wenn er sich zum Herrn wirft auf;
Doch du kannst hemmen seinen Lauf. **)

Es besteht aber die Bezähmung des Zornes besonders in der Unterscheidung zwischen dem lichten und scheinbaren, und zwischen denen schweren und wichtigen Uebeln. Scheinbare Übeln sind jene, die nur so lang dauren, bis die Leidenschaften überwunden sind. Dieses sind die Ungemächlichkeiten des Soldatenstandes, und die der Kriegsmann für nichts achtet, um den Sieg davon zu tragen. Leichte Uebeln sind jene, die nur die Empfindlichkeit des Körpers und die Zärtlichkeit des

---

*) *Horat. L. I. Ep. II. v.* 62.

**) *Ira è breve furor; se non e serva*
Dona si fà; tu la corregi e frena. Das Latein ist bekannt.

des Gemüthes beleidigen; aber weit größer sind jene, die unser Daseyn verringeren, und jene sind die größte, die dahin abzielen, unser natürliches oder sittliches Daseyn zu zernichten; d. i. den Menschen aus dem Weege zu räumen, oder seine Ehre zu rauben.

Indessen, wenn man in aller philosophischen Strenge will reden, so ist das größte, und vielleicht auch das einzige wahre Uebel, so der Mensch sich selbst zufügt, und so auch keiner, als er selbst sich zufügen kann, und dieses besteht in dem, daß er sich dem Laster ergiebt, und die Tugend verläßt. Deßwegen sagte Plato sehr weislich in dem ersten Buche seiner Gesätzen, daß der Mensch der erste und Hauptfeind seiner selbst sey. Ja es steht bey ihm, und seiner Tugend, die ihm aufstoßende Uebeln in so viele Güter zu verwandeln. Dieses sind lauter Streiche, die ein tapferer Krigsmann großmüthig auffängt, und sie in Palmen verwandelt, und je mehr er Wunden bekömmt, desto glorreichere Siegszeichen und Denkmäler seines unüberwindlichen Heldengeistes von dem Schlachtfelde davon trägt. Würde man die Tugend eines Aristides, eines Socrates eines Attilius Regulus so sehr bewunderen, wenn ihr Schicksaal minder traurig gewesen wäre?

Aber diese Redensart wird vielleicht einigen viel zu stoisch scheinen. So sey es, es sollen nächst

denen

denen Lastern noch andere Uebeln des menschlichen Lebens seyn, so, wie es wirklich noch unzählige giebt, die mit der nämlichen Sorgfalt müssen vermieden werden. Es muß in allem die Ordnung beobachtet werden, die zur wahren Tugend und Weisheit erforderet wird. Und so, wie in der Zusammenkunft mehrerer Güter wir nur das Bessere wählen müssen, also muß man auch in der Zusammenstoßung mehrerer Uebeln, wie es die Vernunft gebiethet, und das Sprichwort sagt, nur das Kleinere wählen; thun wir dieses nicht, so artet unsere natürliche Selbstliebe in eine blinde und mangelhafte Eigenliebe aus, ja sie verwandelt sich in einen wahren Haß wieder aus.

Hier wirft sich die berühmte Frage auf, ob es in gewissen Fällen erlaubt, ja löblich sey, sich selbst den Tod anzuthun: welches mit einem Worte der Selbstmord *Suicidium* genennet wird. Diese Frage könnte vernünftigen Menschen sehr seltsam vorkommen, wenn man nicht wüßte, daß es noch seltsamere Menschen gebe, die bey ihrem gesundesten Verstand wider ihr eigen Leben selbe zu entscheiden sich vermessen. Höre man nur mit welchem kalten Blute der weiseste Stoickus Marcus Aurelius, der Kaiser von dieser Sache rede: *) Er vergleicht das Leben einem Zimmer, die Uebeln dem Rauche, den Selbstmord der Verlassung des

*) *L. V. C. 29.*

des rauchigen Zimmers. Wo Rauch ist, sagt er, da gehe ich hinweg, *si fumus est, discedo.* Eine Meynung, die er von dem Cleanthes, dem Zeno, dem Seneca, und anderen berühmten Weisen von Griechenland und Rom hat aufgeklaubet.

Aber ich frage fürs erste diese große Männer, ob ihnen das menschliche Leben von einem so geringen Werthe scheine, daß man selbes als eine unnütze Sache so dahin schleudere. Wie? der Ursprung eines jeden von unseren Gütern hier auf Erden, und auch der Urstoff unseres Verdienstes soll eine geringe Sache seyn? Wenn sie nicht gelebet hätten, hätten sie so schöne Sache thun können, als sie gethan haben? Ich muß es gestehen, außer dem menschlichen Leben sehe ich kein größeres Gut, als die Ehrbarkeit; die Glory ist kein so großes Gut, denn ihr Genuß verschwindet mit dem Leben; ein alter Weltweiser vergliche die Lobsprüche nach dem Tode denen sanften Winden, die nach dem Schiffbruche wehen. So aber verschwinden die Früchten der Ehrbarkeit nicht; wie wir sehen werden. Deßwegen ist es allzeit für eine löbliche Sache gehalten worden, sein Leben für die Liebe, für die Gerechtigkeit, für die Religion aufzuopferen. Dies heißt aber nicht, sich selbst den Tod anthun, sondern sich selben aussetzen. Sich selbst in den Tod geben, heißt mehr thun, als die Ehrbarkeit erforderet. Der einzige Fall wäre,

wenn man sich in solchen Umständen befände, daß man nicht mehr leben könnte, ohne lasterhaft zu werden. Aber saget mir, ist dieser Fall möglich?

Nicht nur allein möglich, sagen die Stoicker, sondern er begiebt sich zum öftern, in welchem es also wenigst zum Decorum der Tugend gehöret, sich selbst umzubringen. Sie hätten aber besser gesagt, es gehöre zur Prahlerey, zur Hoffart, zur Grausamkeit. Wie konnte sich dann das Decorum der catonischen Tugend nicht eben so gut in Utica, als das Decorum der Tugend des Regulus in Carthago erhalten? Will man sagen, daß es dem Character des Cato nicht zugestanden hätte, die Freyheit zu überleben, und das stolze Angesicht des Unterdrückers des Vaterlandes zu sehen? Aber dieses sind Possen, sage ich; kann denn nicht ein freyes Gemüth in einem Sclavenkörper leben? Wäre es denn nicht besser gewesen, daß die öffentliche Freyheit in dem großen Cato gelebet hätte? Wer verbothe ihm, dem Ueberwinder ein Gesicht entgegen zu setzen, so fähig war, selben zu demüthigen? Ein Gesicht, so noch die alte Tugend, die römische Majestät athmete? Aber der stoische Held ist mehr von seiner stolzen Ungedult, als von dem Cäsar überwunden worden. Dieses zeigten die Rasende Handlungen, die seine grausame That begleiteten. So scheinet auch nichts anderes, als die Unerträglichkeit des erlittenen Schimpfes die Lucrezia bewaffnet zu haben,

den

den mörderischen Dolgen in ihre Brust zu drücken. Ist sie deßwegen keuscher geworden, weil sie eine Mörderinn geworden ist? Wußte sie denn nicht, daß zwar der Körper, nicht aber das Gemüth der Gewaltthätigkeit unterliegen könne? Und daß die Tugend in der Seele, wie auf einem unzugänglichen Felsen throne?

Noch hochmüthiger war die That des Weibes des Petus, die, ohne sich zu verwandeln, den Dolgen dreymal in ihren Hals stieße, und unter denen Worten: er thut nicht wehe, selben dem furchtsamen Ehemann darreichete, um ihrem Beyspiele zu folgen. In Wahrheit ein außerordentlicher Muth, und zwar in einem weilblichen Herzen. Doch war auch dieser eine Wirkung der Ungedult, der Furcht deren dieser Familie drohenden Strafen nach entdeckter Zusammenverschwörung, in welche Petus verwickelt war.

Doch war diese That, wird einer sagen, der Gipfel der Stärke. Ja einer Stärke, wenn es sie also zu nennen beliebet; denn ein schwaches, ein zaghaftes Herz würde sich zu solcher Grausamkeit nicht haben entschließen können. Wiewohl zu selber keine solche Stärke, als es in dem ersten Anblick scheinet, erforderet wird. Diese Stärke ist unter denen Barbaren sehr gemein. Der Herr Maupertuis erzählet,*) daß sich sehr viele

*) *Essai de Morale. C. 5.*

viele von einem großen Haufen deren Schwarzen, die in Africa sind erkaufet worden, da sie nach Amerika sollten überführet werden, sich ins Meer gestürzet haben, und lieber sich haben ersäufen, als in einer elenden Sclaverey leben wollen. Hierin bestehet gewißlich der Gipfel der Stärke nicht.

Der Gipfel der Stärke besteht, selbst nach der Stoicker Aussage, in dem, daß man seine unüberwindliche Brust allen Streichen des Glückes entgegen setze, daß man sich über alle menschliche Zufälle hinaus setze, und daß man alle Schröcken und alle Widerwärdigkeiten großmüthig ertrage:

Und wenn die ganze Welt zertrümmert und zerknallt
Der Unerschrockene durch die Ruinen fallt. *)

Dies ist der Character eines vollkommenen Weisen, der, wie Seneca sagt, ein würdiges Schauspiel Gottes ist. Nämlich der Gerechte, der in der Mitte deren Unglücksstreichen des Schicksaals ringt und kämpfet. Was thut aber der, der sich tödet? Er flieht dem Kampf; er flieht durch einen Weeg, der ihm nicht so beschwer-

*) *Horat. L. III. Ode 3.*

schwerlich dünkt. Wo Rauch ist, da gehe ich. Und dieses soll der Gipfel der Stärke seyn? Ich muß es gestehen, ich sehe nicht einmal eine wahre Stärke. Eine wahre Stärke ist, wenn man jenes großmüthig erträgt, was einem wegen der Tugend aufstößt, nicht aber nach seiner Caprizze das erwählen, was man leiden oder nicht leiden mag.

Wenn aber das Leben, wegen denen Uebeln, die es unterdrücken, unerträglich wird? Wie? unerträglich? Ist dann auch was, so die Tugend nicht ertragen könne? so habet ihr uns also betrogen, ihr Stoicker, ihr schönen Geister, die ihr eure Tugend mit solchen Lobsprüchen erhoben habt? Worin endiget sich eure unüberwindliche Weisheit? In der Schande euren Posten zu verlassen, und davon zu fliehen? Wenn dieses Stärke ist, so saget mir hernach, was Zaghaftigkeit sey? So hat Epicurus selbst nicht gedacht, der lieber als ein Starkmüthiger seine tödliche Quaalen ertragen, als ein Verzweifleter sich töden wollen. So, und nicht anderst ist es, ein solcher Selbstmord, man gebe ihn den Anstrich, den man immer wolle, ist eine That der Ungedult und der Verzweiflung, wenn sie nicht vielleicht eine Handlung der Unwissenheit ist, wie es bey denen Barbarn zugeschehen pflegt, die das Leben nicht achten, weil sie es nicht erkennen; oder wenn sie nicht eine Handlung des Wahnwitzes ist, von welcher auch

nicht allzeit die Philosophische Köpfe frey sind; Empedocles kann uns ein Zeugniß geben, der sich mit kaltem Blute in den Berg Aetna gestürzet hat, damit er unter die Götter möge gezählet werden, den man aber mit Rechtem in die Rolle deren Narren gesetzet hat.

Es ist aber doch wahr, sagen andere, daß die alten Weisen das Leben für ein trouriges und unglückseliges Geschenk gehalten haben, und der Spruch des Silenus ist nicht unbekannt: *) daß das erste gut sey, nicht gebohren zu werden, und das andere, sogleich zu sterben. Ich habe auf diese schöne Neuigkeiten schon anderstwo geantwortet, daß, wenn gleich etwas Wahres darin verborgen sey, dennoch wie sie hier angebracht werden, sie eine freventliche Caricatur des Irrthums, der Undankbarkeit, der Melancoly und des Wahnwitzes seyn. Es war ein Irrthum vieler alten Philosophen, die da glaubten, daß unsere Seelen vorher in einem glücklichen Stande gelebet hätten, und daß sie hernach in den Körper, wie in einen Kerker seyn verstoßen worden. Nach welcher Meynung freylich jeder begreift, daß das Leben dem Menschen müsse beschwerlich seyn. Obwohlen auch in diesem Falle Plato **) rahet, daß man die Sorge

seines

---

*) *Ap. Lact. L. III. Instit. C.* 19.
**) *In Gorgia.*

seines Lebens Gott überlassen, und sich nur befleißen soll, sein Leben so gut hinzubringen, als möglich ist.

Andere murren wider das Leben, weil sie vermeynen, das Recht zu haben, gegen den undankbar zu seyn, der es ihnen geschenket hat. Es ist die allgemeine Meynung, daß das Leben ein ganz besonderes Geschenk sey, dessen Verlust dem Menschen allzeit bitter und fürchterlich vorkömmt. Der Spruch des La Fontaine ist der wahre Dollmetsch der Natur: Der Denkspruch des Menschen ist: Lieber leiden, als sterben. *Plutôt souffrir, que mourir, c'est la Devise des hommes.* Wollet ihr einen mehr als geometrischen Beweis sehen? Kommet, sehet in denen Städten, in denen Flecken und Dörfern nicht nur Italiens, Frankreichs und Deutschlandes, sondern auch der Türkey, der Reichen von Persien, des Mogols, und von Monomotapa, in denen Bergwerken, in denen Gefängnissen, auf denen Galeeren, in denen Spithälern, wo also zu reden, das menschliche Elend seine Hofhaltung hat; saget uns, sehet ihr viele, denen ihr Leben zu schwer ist? Die im Ernste den Tod wünschen und aufforderen? Es ist wahr, in ihrer äußersten Niedergeschlagenheit rufen sie zu Zeiten den Tod an; aber wenn er kömmt, machen sie Gelübte, daß er sich doch wieder entferne. Einige schicken sich in ihr Schicksaal, andere hoffen ein Besseres, alle arbeiten mit

Händen und Füßen, um länger zu leben. *Plutôt ſouffrir, que mourir.*

Und was noch mehres iſt, ſelbſt in London, wo man ſagt, daß in gewiſſen Zeiten der Verdruß des Lebens eine Art von einer Krankheit ſey, ſo findet man doch unter tauſend nicht einen, der ſich in die Thems ſtürzet; und wenn ſich einer hereinſtürzt, thut er es, weil ihn die Algebra mit ihrer Berechnung hierzu bewogen und überführet hat, oder weil ihn die Dünſte der ſchwarzen Melancoly übernommen und geblendet haben? Von dergleichen Dünſten ſcheint mir auch zu Zeiten ein philoſophiſches Gehirn beſchweret und verrücket zu ſeyn. Und ſey es immer, wenn einer in ſeiner Einbildung will ein Kranker ſeyn, ſey er es doch wenigſt für ſich allein. Aber wenn man will, daß auch andere ſollen krank ſeyn, die doch geſund ſind, daß andere ihr Leben ſollen haſſen, die es doch lieben, daß ſie ſich über die Uebeln ſollen den Kopf und das Herz zerbrechen, ſo ſie doch nicht fühlen, iſt dieſes nicht die lächerlichſte Ausſchweifung, die kann erdacht werden? Was braucht es, wider alle dieſe Vergrößerungen iſt die kleine Zahl derer, die Hände an ihr Leben geleget haben, und auch in denen Zeiten und an denen Oertern, wo man den Selbſtmord nicht nur für erlaubt, ſondern gar für glorreich gehalten hat, ein unüberwindlicher Beweis; unter welcher Zahle ich nicht einmal jene Philoſophen antref-

antreffe, die mit solchem Nachdrucke das Leben verdrüßig und gehäßig zu machen sucheten; sie verwarfen mit der That, was sie mit Worten prahleten.

Vielmehr mußten die sittlichen Uebeln das menschliche Leben bitter, und den Tod erwünschlich machen. Wer betrübet sich aber über diese Uebeln, der nicht furchtsam und nachdenkend wird. Und gewißlich würde der Tod kein richtiges Mittel für selbe seyn. Doch auch in diesem hat der gelehrte Gerdil, *) wie ich schon anderstwo gezeiget habe, den Vergrößerer der menschlichen Bosheit, den boshaftesten Hobbes Lügen gestraget, da er mit einer weit richtigeren Rechnung seinen vorgeschützten Uebeln eine größere Zahl der Güter entgegen gesetzet hat. Das Gute pfleget man gemeiniglich nicht zu beobachten, da es unserer Natur angemessen ist, so wenig als man den ordentlichen Zirkellauf des Geblütes an seinem Körper schätzet. Man bemerket aber sogleich jedes Uebel, so, wie man gleich das Fieber, oder jede andere Unordnung deren Säfften in dem Körper wahrnimmt. Man kann also von allen Seiten wahrnehmen, daß die Natur lang nicht so schlimm sey, als selbe ihre Lästerer machen; und wir mögen uns drehen, auf welche Seite wir wollen, so werden wir überzeuget, daß

*) *De l'Education.*

das Leben eine Gabe sey, die in allem Verstande schätzbar ist.

Endlich ist der Selbstmord eine unmenschliche That, welcher die Natur einen so fürchterlichen Abscheu entgegen setzt, den nur eine Gattung von Raserey überwinden kann, und welcher allzeit die Vernunft und die innere Empfindung sich entgegen setzt. Und dieser innere Widerspruch, was ist er anderst, als eine feyerliche Protestirung einer hohen nnd höchsten Gewalt? Wir haben schon gesehen, daß der Mensch sich nicht selbst das Leben gegeben; sondern daß er es von einem anderen empfangen habe. Und wir werden es sogleich sehen, daß er es nicht für sich selbst, sondern für einen anderen empfangen habe. Hier sind also zwey, die auf unser Leben ein Recht haben, der erste, der es uns gegeben hat, der zweyte, für den er es uns gegeben hat. Kurz zu sagen, Gott und die Gesellschaft haben ein Recht auf unser Leben.

Das Recht der Gesellschaft ist das Geringere, und dem ersteren unterordnet, es leidet also Ausnahmen, und deßwegen achten viele nicht darauf; aber mich dünkt, dieses Recht sey weder so gering noch so willkührig, daß man es so leicht außer Augen lassen sollte. Der Mensch ist wegen dem Menschen erschaffen, der Vater für den Sohn, der Sohn für den

Va=

Vater, und jeder für das gemeine Wesen, von dem er ein Glied ist. Wir wollen nun den Fall setzen, daß ein Bürger, ein Vater, ein Sohn von einer fremden Hand ermordet werde; ist es nicht richtig, daß der Mörder nicht nur den getödeten, sondern auch dem Vater, dem Sohne und der Stadt eine Unbilde zufüge? Thut aber nicht jeder, der sich mit eigener Hand ermordet, allen diesen die nämliche Unbilde an? Stellet euch einen Vater, eine Mutter vor, die mit ihren Augen sehe, daß ihr Sohn mit seiner eigenen Hand sich den Dolgen in die Brust oder in den Leib stoße, wie Cato. Gerechter Gott! wer wird die gerechte Thränen und bitterste Klagen dieser Unglücklichen ausdrücken können?

Man wird sagen, es ist einem jeden erlaubt, in ein fremdes Land zu gehen. Ich antworte, diese Erlaubniß hat ihre Grenzen; wenn ihn nämlich keine Pflicht für das Vaterland, oder sein eigenes Haus zurück hält. Zudem, wenn ihn eine Angelegenheit in ein fremdes Land forderet, so kann er zurück kehren; wer aber in die andere Welt gehet, kehret niemal zurück.

Man wird mir entgegen setzen, daß dieses öfters der größte Dienst sey, den man seinem Vaterland und seinem Hause leisten könne, wenn man an einen Ort geht, von dem man nimmermehr zurück kehren wird. Sey es denn also in

gewissen besonderen Fällen; so wird es doch allzeit wahr bleiben, daß diese Erlaubniß der Abreise der Gesellschaft und dem gemeinen Wesen den größten Schaden bringe; denn wenn auch zu Zeiten einige unnütze und schädliche Personen würden auf diese Art abreisen, so würden auch Personen entweichen, die dem Publicum sehr nützlich seyn könnten. Wenn sich ein Marcus Aurelius würde ermordet haben, welcher unersetzliche Schaden würde dem römischen Reiche erfolget seyn! und war denn nicht der Verlust in Wahrheit dem gemeinen Wesen sehr beträchtlich, den es auf diese Art an seinen Cleanthes, an seinen Chrysippus, an seinen Zeno, an seinen Cato erlitten hat.

Ich kann mich also nicht genug über die schönen Geister verwunderen, wie sie, die doch glauben, sie brächten der Welt, und dem gemeinen Wesen so großen Nutzen und Vortheile; sie seyn so erleuchtet, und erleuchteten die Welt so stark, können dahin gebracht werden, dem Selbstmord ohne Unterschied zu rechtfertigen und gut zu heißen. Und wie sollten sie keinen Scrupel fühlen, der Welt so große Lichter, wie sie sind, zu entziehen? Ich hätte geglaubet, man sollte die Gewalt des Selbstmordes nur kleinen, nur aberglaubigen, nur fanatischen, nicht aber Geistern, wie sie sind, gestatten; und ich hätte geglaubet, sie würden jenem großen Philosophen

nach-

nachgeahmet haben, den die Schiffleute ausspotteten, daß er bey dem Sturme eine so erstaunliche Furcht gezeiget hatte: Ihr, sagte er, hattet wenig zu fürchten, weil ihr wenig zu verlieren habt, aber mein Leben, so kostbarer es ist, desto ängstlicherer Sorgfalt war es würdig.

Aber die Sorgfalt, die sie für ihr eigenes Leben nicht haben wollen, wollen wir für selbes tragen, und wir wollen ihnen bekannt machen, daß die menschliche Gesellschaft einige ihrer Lehrsätzen gern mögte verbesseret, sie aber keinesweges durch den Tod entrissen sehen, am wenigsten aber durch ihre eigene Hände, und dieses verbiethet sie ihnen, und allen Menschen auf das strengeste. Weder ist dieses meine eigene Erfindung; wirklich wurden alle jene, die eine mörderische Hand gegen sich aufhoben, von denen Gesätzen von Athen, von Theba, von Rom, als Mörder verdammet. Und auch Plato der Philosoph bestimmte für solche That eine ewige Infamie oder Schande. *)

Aber ist es nicht erlaubet, und jedem erlaubet, seiner eigenen Freyheit, die kostbarer als das Leben ist, zu entsagen? Ein wenig langsamer mit diesem Kostbaren. Wenn die Rede von der allgemeinen Freyheit ist, so läugne ich nicht, daß

*) *L. VIII. & IX. Leg.*

es nicht nur erlaubt, sondern auch löblich sey, sein Privatleben aufzuopferen; aber wenn von der Privatfreyheit die Rede ist, sehe ich, daß die Meynung des größten Theils der Menschen ganz anderst sey, die kein Bedenken tragen, ihr Leben mit der Sclaverey zu erkaufen. Und sie haben recht, denn die Freyheit ist nur eine Frucht des Lebens, und das Leben ist der Baum. Folglich ist der Beweis von der Freyheit auf das Leben nicht schließend. Und was wird es hernach seyn, wenn der Mensch keine vollkommene Herrschaft über seine Freyheit hat, wie einige meynen. Nein, sage ich, eine solche vollkommene Freyheit steht nicht in eines jeden Händen. Es giebt andere, die auf selbe ihr Recht haben, wie wir schon angemerket haben; und Gott selbst dultet es nicht, daß man eine so unbesonnene Verschwendung mit jenen Gaben vornehme, die er nach seinem weisesten und heiligsten Absichten zu anderen Dingen bestimmet hat.

Aus diesem kann man abnehmen, daß von dem Leben des Menschen zu urtheilen sey; der Mensch ist kein Herr seines Leben, er ist nur der Usufructuarius, oder jener, der es zu seinem Nutzen verwenden kann; so wie er sich das Leben nicht geben kann, also kann er auch keinen Augenblick selbes verlängeren. Jenem, der es gegeben hat, nämlich Gott, ist auch allein die Herrschaft über selbes vorbehalten. Die Furcht, der Abscheu, der

ein

ein unzertrennlicher Geleitsmann des Selbstmords ist, ist der Verkünder oder Herold der Natur, der dem Menschen in die Ohren und zu dem Herzen ruft: Halte ein, unsinniger Mensch, greife die Gerechsame deines Herrn nicht an. Diese göttliche Herrschaft haben die Stoicker selbst anerkannt, es ist nur schade, daß sie in ihrer Lehre nicht mehr und besser zusammenhangen. Wozu dichten sie gewisse Erlaubnisse, als wenn sie selbe von Gott erhalten hätten, da sie nur selbe von ihrem ungeduldigen und grausamen Hochmuth geborget haben?

Dergleichen Erlaubnisse sind weder von dem Pythagoras, noch von dem Socrates, noch von dem Plato gut geheißen worden, als welche einstimmig den Selbstmord als eine offenbare Verletzung der göttlichen höchsten Herrschaft verdammet haben. Das Leben, sagen sie, gleichet einem Posten, der jedem Menschen, wie einem Soldaten, von dem höchsten König zu bewahren ist, angewiesen worden. Der Soldat der nach seinem Gefallen seinen verläßt, ist er nicht ein Abtrinniger, ein Deserteur, der sich der höchsten Strafe würdig macht? Sotrates beschreibt in dem Phaedon des Plato das Leben des Menschen mit einer ernsthafteren Farbe, er vergleichet es einem Kerker, in welchem die Menschen zum Dienst und zu denen Befehlen des höchsten Herrn aufbehalten werden. Hierauf wendet er sich zu seinem Freunde

Cebes

Cebes und sagt: Wenn einer deiner Sclaven wider deinen Willen sich töden sollte, würdest du dich vielleicht, über ihn nicht erzörnen? Würdest du ihm vielleicht nicht, wenn es in deiner Gewalt stünde, strafen?

Welcher Sclav gehöret nun also ganz seinem Herrn zu, als der Mensch ganz und gänzlich seinem Gott zugehöret, der ihn gebildet hat? Wenn wir aber unseren Gott uns lieber als einen Vater, und als den besten Vater (und unter diesem Nahmen muß er uns freylich unendlich lieber seyn) vorstellen wollen, so wird das Laster des Selbstmordes unendlich greulicher und abscheulicher. Welcher greuliche Anblick muß ein Sohn dem väterlichen Herzen seyn, der mit seiner eigenen Hand sich das Leben nimmt, so er ihm gegeben hat? Dies ist nicht nur ein Angriff seiner väterlichen Rechten, sondern eine abentheuerliche Undankbarkeit, ein ausgenaturte Wildheit, eine Art eines abscheulichen Gottesraubes. Denn der Mensch, der Gott so vollkommen gehöret, muß ihm auch allein eigen seyn, welches die Greulichkeit des Selbstmordes ausmacht. Er muß aber nicht nur Gott eigen und geheiliget seyn, sondern er muß auch jedem Menschen eigen und heilig seyn. Dieses öffnet mir den Weeg zu denen Pflichten der menschlichen Gesellschaft; die Saamen und Aeste zugleich enthält.

Ende des zweyten Theils.

Philosophie
wider
die schönen und starken Geister.

Das ist:

Betrachtungen
über
die menschliche Natur
und über
die natürliche Religion.

Aus
dem Italiänischen übersetzet
von
F. Jordan Simon
aus dem Eremiten-Orden des heiligen Augustinus.

Dritter Theil.

Fortsetzung deren Betrachtungen über die natürliche Religion.

Wirzburg, bey Franz Xavier Rienner, gnädigst privilegirten Buchhändlern, 1771.

Verzeichniß

deren

Betrachtungen des dritten Theils.

Eilfte Betrachtung, worin das natürliche göttliche Gesätz für den Menschen gegen andere Menschen bestehe. S. 1

Zwölfte Betrachtung, ob dem göttlichen Gesätze eine göttliche Belohnung angeknüpfet sey? d. i. ob Gott ein Richter und Belohner sey? 45

Dreyzehende Betrachtung, ob die verschiedene philosophische Meynungen von der Belohnung richtig sey, und ob selbe im gegenwärtigen Leben anzutreffen sey? 76

Verzeichniß.

Vierzehende Betrachtung, ob für den Menschen hier auf Erden eine wahre Belohnung und Glückseligkeit sey; ob selbe die menschliche Tugend verschaffen könne, oder ob sie es selbst sey? S. 85

Fünfzehende Betrachtung über die Belohnung in den zukünftigen Leben. 127

Sechzehende Betrachtung von dem für die zukünftige Belohnung bestimmten Orte. 147

Siebenzehende Betrachtung über die Eigenschaft der Belohnung; d. i. über die zukünftige Glückseligkeit und über das zukünftige Elend. 156

Achtzehende Betrachtung über die natürliche Auferstehung der Körper. 169

Neunzehende Betrachtung über die Dauer der zukünftigen Belohnung. 184

Zwanzigste Betrachtung über die göttliche Belohnung. 193

Ein

Verzeichniß.

Ein und zwanzigste Betrachtung über die Wahrheit der bishieher abgehandelten Dingen, und Vergleichung des physikalischen und moralischen Systemes. S. 212

Zwey und zwanzigste Betrachtung über die menschliche Klugheit. 230

Eilfte Betrachtung,

worin

das natürliche göttliche Gesätz für den Menschen gegen andere Menschen bestehe.

Die Gleichheit der Natur flößet Liebe ein, und die Würde der Natur vermehret die Liebe und die Verbindung. Die Liebe, die eine natürliche Wirkung der Menschheit ist, ist das erste und fürnehmste Band der Gesellschaft. Jeder andere Mensch ist das, was wir sind, wir sind also jedem anderen das schuldig, was wir uns selbsten schuldig sind. Und das, was wir dem Menschen thun, sagt Lactantius, *) thun wir Gott, weil der Mensch ein lebendiges Ebenbild Gottes ist. Schöne Gedanken, die, wenn sie recht begriffen und ausgeführet würden, hinlänglich wären, ein unauflös-

*) L. VI. Instit. C. X.

lösliches Band der Gesellschaft zu knüpfen, und alle mögliche Glückseligkeit und Süßigkeit dieses Lebens zu gebähren.

Aber da sehet verschiedene, die gleich bey dem ersten Schritte mich zurück stoßen, und einer unter ihnen verramelt mir allen Weeg. Ein beredsamer Philosoph, aber ein Lästerer aller Gesellschaft, ein Anempfehler der Einsamkeit und des Waldlebens, und zugleich der Unwissenheit, die ihre unzertrennliche Gesellinn ist; ein Mann der von einer Zahlreichen, und ansehnlichen gelehrten Gesellschaft als der Sieger der Preisfrage ist gekrönet worden; wenn jedoch der Preis der Wahrheit, oder nicht vielmehr der Beredsamkeit, die öfters der Wahrheit den Rang abzulaufen pflegt, ist gegeben worden. Die Akademie, die ihn gekrönet hat, hat sich gewißlich nicht in das einsame Waldleben verliebet; und was noch artiger ist, der gekrönte Redner selbst hatte sich damals in die Wälder noch nicht verkrochen.

Wir wollen aber dennoch die Sache untersuchen. Es giebt Gemüther, es gieb auch Gründe, die der menschlichen Gesellschaft entgegen sind. Es giebt Gemüther, die alle Gesellschaft fliehen, und den einsamen Schatten suchen, so, wie sie furchtsam und argwöhnisch sind. Es giebt Menschen, die sich nicht trauen in dem Finsteren allein zu gehen; es giebt auch Menschen, die sich fürchten, auch bey hellem Tage in Gesellschaft zu gehen. Jene fürchten ihren eigenen Schatten,

und

und diese fürchten den Schatten eines anderen. Sind auch die schönen und starken Geister von denen letzteren? Arme Leute! auch die furchtsamste Menschen, die sich nicht trauen, und die Menge scheuen, lieben doch die Gesellschaft von ihres Gleichen; die Kaningen gehen gern mit Kaningen um.

Es giebt andere melancolische Gemüther, die sich gern einsperren, und sie vergesellschaften die Ungedult und die Wildheit mit dem Argwohne; wenn es von ohngefähr geschieht, daß Menschen von diesem Character in das Gedränge der Menschen kommen, oder von einem überfallen werden, den sie nicht erwarteten, so werden sie übeln Humors, und mögten lieber unter denen Bären, als unter denen Menschen seyn, wenigst so lang, bis sie von einem Bärentreiber ohne Kamme gekamppelt sind. Von dieser Gattung war jener Timon, den man bey denen Griechen den Mysantrop, d. i. den Menschenfeind nennete. Von dieser Art sind gewißlich die schönen Geister nicht, die in Verzweiflung fallen würden, wenn sie Eremiten werden sollten. Doch sehe ich ihnen dieses nach, weil ich sehe, daß sie mehr die Einsamkeit, als die Hunde und die Schlangen fliehen.

Aber wir wollen auch ihre Gründe hören. In der Gesellschaft giebt es mehr gesittetes Wesen, mehrere Känntnisse, mehr Dürftigkeit, größere Leidenschaften, größere Unruhen, größere Intriquen, größere Bosheit, größere Reitzungen

so wohl von innen, als von außen zum Bösen zu thun. So gabe Aristides *) zur Antwort, da er gefraget wurde, warum er die Gesellschaft und den Umgang seiner Mitbürger flöhe: Weil kaum einer ist, antwortete er, der mich nicht in eine Ungerechtigkeit ziehet. Schlimme Uebeln, ich läugne es nicht; aber außer der Gesellschaft ist kein Unterricht, keine Hilfe, kein Nutzen, kein Rath, und fast keine Känntniß, wenig Bosheit, aber sehr viel viehisches Wesen, weniger Lastern, aber vielleicht auch nichts von Tugenden, nichts von Religion; der vernünftige Mensch, ohne dem Gebrauche der Vernunft, der Mensch, der zur Ehrbarkeit gebohren ist, ist gleichsam der Ehrbarkeit unfähig, und jener, der vielleicht hätte Glücklich seyn können, wird das elendeste unter allen Thieren. Hier habt ihr das Bild des gesellschaftlichen und einsamen Lebens, dem auch ich vielleicht noch einen Anstrich geben könnte, aber ich liebe die einfacheste Züge der Wahrheit. Wohlan ihr schönen Geister, nun wählet.

Eure Umständen sind besser; ihr habt die Gesellschaft schon geprüfet; ihr habet das unvernünftige Wesen schon abgeleget; ihr kennet die Tugend und die Religion, wenn ihr sie nur ausüben wollet; der Nutzen, die Gemächlichkeiten, die ihr in der Gesellschaft verspüret habt, ich glaube nicht, daß selbe eure große Seelen zurück halten werden. Wohl-

*) *Plut. in Apoph.*

Wohlan dann, so ergreifet euren philosophischen Cathechismus, und wanderet hin in eine Wildniß, um euch lebendig zu vergraben. Lebet wohl, ihr Städte, ihr Akademien, ihr Säle, weinet ihr Schaubühnen, der schöne Geist wird ein Einsiedler. So müßte wenigst jeder, der von der menschlichen Gesellschaft so viel Uebeles spricht, wegen dem Wohlstand, wegen dem Zusammenhang, und wegen der Aufrichtigkeit seiner geäußerten Meynungen, ein Eremit werden.

Wir, die wir hievon keine so übele Meynung haben, wollen die Vernunft und die Natur um Rathe fragen. Wer zweifeln will, so dünket mich, ob der Mensch gesellschaftlich sey, muß auch daran zweifeln, ob der Mensch ein Mensch sey.

Von Natur aus, sagt der H. Augustinus, *) ist nichts gesellschaftlicher, als der Mensch: *Nihil est tam sociale natura.* Selbst die Erziehung scheint es anzudeuten, besonders eine so lange Erziehung, derer vielleicht kein einziges anderes Thier bedarf; aus dieser erwächst die väterliche und mütterliche Zärtlichkeit, und die kindliche Liebe und Erkenntlichkeit; also, daß sich kaum die Aeltern von ihren Kindern, und die Kinder von ihren Aeltern osreißen können. Setze man noch die natürliche Furcht des Menschen, besonders der Kinder hinzu, wenn sie allein seyn müssen. Setze man endlich die Bedürfnisse von tausend

*) *L. XIII. de Civit. Dei C. 27.*

Dingen hinzu, in denen allen sie von ihren Aeltern unterstützet wurden.

Ja unter allen Thieren ist der Mensch nicht nur das Gesellschaftlichste, sondern er ist eigentlich das einzige Gesellschaftliche. Die Thiere, wenn eines das andere zu gewissen Zeiten suchet, oder wenn sie Heerde-weiß beysammen leben, so thun sie es aus einem blinden Triebe, den ihnen der Urheber der Natur hat eingepräget, der ohne ihr Mitwissen, in ihnen seinen wunderbaren Endzweck erfüllet. Aber der Mensch, nächst deme, was ihme mit anderen Thieren gemein ist, hat seine eigene Geschicklichkeiten, seine eigene Bedürfnissen, Absichten und Beweggründe. Er allein hat die Begierde und auch die Fähigkeit, seine Gedanken anderen mitzutheilen, und jene der anderen zu vernehmen. Er allein ist fähig, die Bedürfnisse deren anderen von allen Gattungen zu erkennen, und selben abzuhelfen. Er allein ist fähig die Bedürfnisse und Gefahren vorher zu sehen, und sich gegen selbe zu schützen. Er allein ist fähig, sich von Tage zu Tage vollkommener zu machen, und sein Glück zu verbesseren. Endlich ist er allein fähig, die Grundsätze der Gesellschaft zu verstehen, selben zu folgen, ihre wichtige Regeln aufrecht zu halten, und ihre Pflichten zu erfüllen. Und da er also allein von Natur aus zur Gesellschaft gemacht zu seyn scheinet, soll man sagen können, er sey nicht natürlicherweiß Gesellschaftlich?

Dies

Dies war gewißlich nicht das Urtheil der älteſten, erhabeneſten und geſundeſten Philoſophie. Keiner von uns, ſagt Plato, *) iſt für ſich allein gebohren. Und Marcus Aurelius, **) da er dieſe Stelle erkläret, ſagt alſo: Ein Menſch iſt zum Nutzen des anderen gebohren. Die Dürftigkeit, ſagt deßwegen Plato, ***) und der Wunſch der benöthigten Hilfe war die Mutter deren erſten Städten und Republiquen. Ja dieſe waren der Urſprung aller menſchlichen Glückſeligkeit; denn an dieſem Wetzſtein, alſo zu reden, hat ſich der menſchliche Fleiß geſchärfet, daß er eine ſo erſtaunliche Vielheit deren Erfindungen und deren Künſten, die in denen cultivirteſten Städten blühen, hervorgebracht hat. Und da ſehen wir, warum der Menſch ſo hilflos, ſo unbewaffnet, wie wir ihn oben beſchrieben haben, von der Natur gebildet worden. Dies iſt keine Unbilde, ſo die Natur dem Menſchen hat zugefüget; es iſt eine Wohlthat, ſagt Lactantius, ****) denn hiedurch wird das gemeinſchaftliche Leben deſto reicher und ſicherer: *Ut vita communis & ornatior fiat & tutior.* Wenn der Menſch minder ſchwach, und minder bedürftig wäre, würde er weniger Geſellſchaftlich, weniger fleißig, und folglich weniger glückſelig ſeyn.

*) *Epiſt IX.*
**) *L. VIII.*
***) *L. II. de Rep.*
****) *L. de Opif. Dei C. 4.*

Wirklich, sagt Augustinus, ist nichts, so mit dem Laster minder, mit der Gesellschaft aber natürlicher übereinstimmt, als der Mensch. *Nihil est, quam hoc genus, tam discordiosum vitio, tam sociale natura.* Wenn der Mensch seiner Eigenliebe blindlings folget, die in allem nichts anderes, als ihren eigenen Nutzen suchet, so wird er schlimmer, als ein Drach, und er kann mit keinem anderen Menschen umgehen, als sich mit ihm umzubeißen, ihn zu vergiften, und wenn es möglich, ihn aufzureiben. Und dieses ist der Stand des ewigen Krieges, der von einigen Weltweisen der Natur thorrechterweise zugeeignet wird, der aber blos eine Geburt des Lasters ist. Die Natur zielet nur zum gemeinschaftlichen Wohl; das gemeine Interesse, sagt Plato, *) vereiniget die Menschen, aber das Privatinteresse veruneiniget sie. Aber wie war bey einem solchen Grunde der Uneinigkeit die Vereinigung möglich? Ich will sagen, da der Mensch der Eigenliebe folget, da er seinen besonderen Interesse so nachhängt, wie war die Vereinigung möglich, die nur die Gemeinnützigkeit liebet? Ich antworte: Dieses ist geschehen, weil die Güte der Natur das Laster weit überwäget, und allzeit und allen Orten selbes überwogen hat. Und in welchem Jahrhundert, in welchem Winkel der Welt ist der Mensch durchaus einsam angetroffen worden? Niemal, nirgend. In allen Ländern, die man entdecket, findet

*) *L. IX, Leg.*

det man eine Versammlung: ein sichtbarer Beweis, daß unsere Natur gut, und daß sie gesellschaftlich sey.

Der menschlichen Gesellschaft hat die väterliche Regierung die erste Form gegeben. So sagt Plato,*) und so überzeuget uns die Vernunft. Wo finden wir eine ältere Gesellschaft in der Welt, als unter denen Aeltern und ihren Kindern? Wo treffen wir Personen an, die sich natürlicher Weise mehr lieben, und die mehr geneiget sind, für das allgemeine Wohl ihr eigenes Wohl und Interesse aufzuopferen? Hier nimmt man die Authorität und die Unterwerfung, die Oberherrschaft und den Gehorsam wahr, ohne welche keine Gesellschaft sich erhalten kann. Es waren also die erste Gesellschaften nichts, als häußliche Familien, und diese vermehrte, und unter einem Haupt vereinigte Familien machten anfänglich Dörfer, hernach Städte, hierauf Provinzien, und endlich Reiche, und Königreiche aus; es wuchs beständig mit der Erweiterung die Stärke, mit der Stärke die Sicherheit, mit der Sicherheit der Fleiß, mit dem Fleiße der Ueberfluß aller Dinge, die Auswahl und die Schönheit derselben, und folglich die menschliche Glückseligkeit. Nach und nach, da die Vernunft durch den Gebrauch sich immer mehr und mehr entwickelte, hat sich auch die wichtigste Kunst, die Menschen zu beherrschen,

*) *L. III. Leg.*

und sie glücklich zu machen, mit denen anderen Künsten verfeineret und vollkommen gemacht.

Aber wer war der erste, der sich das Recht des Stärkeren hat ausgenommen, und die Mitteln der Sicherheit und der Glückseligkeit in Werkzeuge der Zerrüttung, der Unterdrückung, der Niederlage, der Leibeigenschaft und alles menschlichen Elendes zu verkehren? Gottloser! ungerechter! grausamer Mensch! schreyen doch immer die schönen Geister wider die Eroberungen und Eroberer, sie haben niemal eine schönere Gelegenheit gehabt, ihren Mund recht weit zu öffnen. Wenn sie nicht vielleicht unter denen Eroberern jenen wollen verschonen, die sich ihrer Stärke mit und aus einem Geist der Menschlichkeit haben bedienet, um unmenschliche grausame Völker zu denen Gesätzen des Friedens, der Ordnung, der Billigkeit zurück zu führen, und zu beherrschen; welches einem Amt eines Wohlthätigen Arztes gleichet, der einem in den Wahnwitz gefallenen Kranken die Stärke benimmt, sich selbst zu schaden; wenn es jedoch auf eine liebreiche Art geschiehet. Aber unter der Fahne des Ehrgeitzes, der Herrschsucht, Menschen, die ihm gleich sind, beunruhigen, zwingen, unterjochen, o eine ungerechte und unmenschliche Sache!

Wo zielet der unerträgliche Grundsatz einiger schönen Geister hin, welche die Pflichten des Menschen gegen den Menschen blos auf die eigene Gesellschaften eines jeden, und blos auf jene, die mit ihm

in

in Bündniß stehen, einschränken? Dies sind Philosophen so kurz vom Verstande, als eng vom Herzen. So hat es das großmüthige Rom nicht gehalten; und da der treulose Schulmeister sich erbothe, dem Camillus seine Feinde in die Hände zu lieferen; Nein, sagte dieser große Geist, *) unsere Gesellschaft gründet sich mit denen Falisciern nicht auf Verträge, sondern eine von der Natur gegründete Gesellschaft ist zwischen uns und ihnen, und wird auch seyn. Der Spruch des Terentius ist sehr bekannt. Ich bin ein Mensch, sagte er, und mich dünkt, was menschlich ist, müsse mir nicht fremd seyn. **) Auf welche Worte, wie Augustinus erzählet, die ganze Schaubühne ein festiches Geschrey erhoben. Und ich glaube, daß auf ein so schönes und feyerliches Zeugniß die ganze Menschheit sich erfreuet habe.

Plato hatte lang vorher festgesetzet, ***) daß die Menschen auch gegen die fremde und auswärtige ihre Pflichten hätten; und Cicero erhobe seine Stimme mit dem Eifer eines Menschen, und mit dem Nachdruck eines Philosophen wider jene, die behaupteten, man müsse Achtung für seine Bürger, aber nicht für die fremde tragen: ****) Solche Leute, sagt er, zerreißen die gemeinschaftliche Gesellschaft des menschlichen Ge-

*) *Tit. Liv. l. V.*

**) *Homo sum; humani nihil a me alienum puto.*

***) *L. V. Leg.*

****) *Lactant. L. VI. Instit. C. 6.*

Geschlechtes; wird diese aufgehoben, so ist auch mit der Freygebigkeit die Güte und die Gerechtigkeit in ihrem Grunde erschütteret und über und unter sich gekehret. Und wie? soll ein Mensch, der in eine fremde Stadt kömmt, schlimmer daran seyn, als ein Hirsch, der in einen fremden Wald läuft. Soll man mehr Achtung für das Land tragen, in welchem man gebohren ist, als für die allgemeine Natur, und für die göttliche Vaterschaft? So ist es, sagt Lactantius, *) Wir sind alle aus einem himmlischen Saamen entsprossen, wir haben alle den nämlichen himmlischen Vater. Und deßwegen müssen wir uns alle mit einer brüderlichen Liebe lieben.

Doch will diese Liebe ihre Ordnung, denn sie kann sich nicht gegen alle gleich ergießen. Keiner ist näher als du dir selbst; also bist du auch dir selbst die erste Liebe schuldig; dir folgen die andere, die durch Verwandschaft, durch Würde, durch Verträge oder aus anderen Tituln mit dir Stuffen-weiß näher und näher verbunden sind. Ich darf hier einen Denkspruch des Plato **) nicht übergehen, der seiner Tugend viele Ehre macht: daß nämlich der Gerechte unter allen das Geheiligste sey. Ein Spruch, der alle jene mit Schamröthe bedecken muß, der einen Pasteten-becker oder einen Schauspieler höher achtet, als

einen

*) *l. c. X*

**) *In Minos.*

tugendhaften Mann, als wenn die Tugend minder Verehrungswürdig, oder dem menschlichen Geschlecht minder nützlich wäre, als eine schöne theatralische Handlung, oder eine gute Pastete? In dem letzten Range stehen jene, die nur durch das gemeine Band der menschlichen Natur mit uns verbunden sind.

Ich rede jetzt nur von der Liebe, die jeder besondere Mensch einem jeden besonderen zu erweisen schuldig ist; denn für die allgemeine haben wir andere Gründe, wie wir noch sehen werden. Für die besondere also, wollen wir zuerst unsere Augen auf die allgemeine Pflichten heften, die man die Pflichten der Menschheit nennen kann, denn wirklich legt uns selbe die Natur nicht nur durch die Vernunft auf, sondern sie flößet sie uns auch durch eine natürliche Empfindung ein. Das Mitleiden ist dem Menschen auf diese Art ganz natürlich, es ist uns gleichsam zu einem Zaum, und zugleich zu einem Hilfsmittel von der Natur gegeben; zu einem Zaum, damit wir anderen kein Uebel zufügen; zu einem Hilfsmittel, damit wir anderen in ihren Bedürfnissen und Uebeln beyspringen. Dort dient es zu einem Zaum, hier zu einem Sporn, so die Natur der rasenden und der trägen Eigenliebe hat angelegt, der rasenden in Ansehung ihres eigenen, und der trägen in Ansehung des fremden Interesse. Das Mitleiden hält ihre Furie ein, daß sie anderen nicht schade, und sie spornet die Trägheit an, daß sie anderen zu Hilfe eile.

Die

Die Vernunft also und die Empfindsamkeit haben das zweyfache Gesätz dem Menschen gegeben, so man das Natursgesätz nennet. Das erste: Du sollst keinem anderen thun, was du vernünftiger Weiß verlangest, daß andere auch dir nicht thun sollen. Das zweyte Gesätz: Du sollst anderen thun, was du vernünftiger Weiß verlangest, das auch andere dir thun sollen. Die Unschuld und die Wohlthätigkeit sind zwey so menschliche Gesätze, daß man sie die Menschheit selbst nennet. Und dieses giebt zugleich zu verstehen, was das heut so übliche Wort die Menschenliebe sagen will, nämlich die Unschuld und die Wohlthätigkeit. Gesätze, deren das erste das Gesätz der Gerechtigkeit, und das Gesätz der Barmherzigkeit ist. Beyde sind dem Menschen so nothwendig, daß der, so von ihnen abweicht, kein guter Mensch ist, wie Cicero sagt, *) und ich sage, daß er gar kein Mensch ist, weil er deren gemeinsten Empfindungen der Menschheit entblösset ist. Wir wollen ein wenig ein Gesätz um das andere betrachten.

Die Unschuld, d. i. der Willen gar niemand zu schaden, ist ein Gesätz, so anfänglich das Mitleiden hat gegeben, und so hernach von der Gerechtigkeit und von der Religion ist bekräftiget worden. So ist es, das menschliche Herz führet in dem Anblicke des Leidens eines anderen eine Rührung, und zwar mit einer Erwägung über sich

*) L. de Offic.

sich selbst: Wie? wenn ich in diesem Zustand wäre, oder zu selbem käme! Aus diesem haben einige Philosophen geschlossen, daß man auch nicht einmal denen Thieren sollte Uebels zufügen. Und wirklich dieses ohne eine ehrbare Ursache thun, ist ein Zeichen und ein Ursprung der Grausamkeit. Warum soll man ihnen den unschuldigen Genuß ihres Daseyns mißgönnen? Wirklich würde jener Knab von dem erhabenen Rathe Griechenlandes einer Grausamkeit verdammet, so mit einer Nadel zum Zeitvertreibe einem Vogel die Augen ausstache.

Weder tadle ich die Gutherzigkeit gegen die Thiere; aber wer kann dieses ertragen, daß man die Thiere denen Menschen gleich hält? Die pythagorische Weltweisen waren zu entschuldigen, weil sie von einem, wie von dem anderen dachten, denn sie glaubten, daß in einem, wie in dem anderen die nämlichen Seelen wohneten. Und ich glaube, daß wegen dem nämlichen Irrthum die Banianische Völker, deren der Herr Buffon in seiner Geschichte gedenket, zu entschuldigen seyn, die lauter Liebe gegen die Thiere sind; aber wie kann man jene entschuldigen, die Tag für Tag sich mit dem Fleisch der Thieren sättigen? Sind sie vielleicht so beschaffen, daß sie mit dem Menschen eben so, wie mit denen Thieren verfahren könnten? Und daß sie Menschenfleisch wie Hühnerfleisch verzehren könnten? Eine harte Sache wider die Natur sich aufstreuben, und zugleich nicht wider sich selbst sprechen.

Allein, wo ist das Volk, so wirklich die nämliche Empfindung des Mitleidens gegen die Thiere wie gegen den Menschen fühle oder fühlen könne? Auch die Gleichheit des Körpers mag einige Stärke haben, und kann die obenberührte Erwägung über sich selbst auf das lebhafteste erwecken. Ueber das, so nimmt man die Empfindung des Mitleidens über die Uebeln eines anderen in denen Thieren weder gegen andere Thiere, noch gegen den Menschen wahr, oder ist doch wenigst diese Empfindung sehr zweydeutig und zweifelhaft; und warum sollen die Menschen für die Thiere so sehr vom Mitleiden eingenommen werden, da sie nicht einmal fähig sind, aus unserem Mitleiden einen Trost zu schöpfen, weil sie nicht wissen, daß sie bemitleidet werden? Die Pythagoristen, wenn wir ihr Geheimniß entschleicheren dürfen, wisset ihr, warum sie sich gegen die Thiere so liebreich bezeigeten? Wegen dem Menschen, sagt Plutarchus. *) Da aus der Niederlage deren Thieren in dem Menschen eine grausame Härtigkeit auch gegen die Menschen erzeuget wurde, so lehrete Pythagoras, daß man gegen die Thiere sollte mitleidig seyn, um ein so größeres Mitleiden gegen die Menschen in dem Menschen zu erzielen. Und wirklich weiß ein jeder Philosoph, daß, so sehr Pythagoras anderen die Kräuter und Bohnen hat anempfohlen, er sich doch keinen Scrupel daraus gemacht habe, die gute junge Hühner

zu

*) *L. an Callidiora sint animalia terrestria cet.*

zu verzehren, zwar mäßig, aber doch ohne Furcht, daß er deßwegen die Seele eines Trojaners kränken mögte; und hier endigte sich die lächerliche Fabel der Metemsychosis oder der Seelenwanderung.

Es ist aber die Unschuld, in den obgenannten Verstande gegen den Menschen nicht nur eine Handlung des Mitleidens, sondern auch der Gerechtigkeit. So urtheilete Simonides bey dem Plato;*) also lehrete es auch Lactantius, wie wir oben gesehen haben; also beklaget sich auch jeder Mensch, der an seiner Person oder an einem jeden des Seinigen verletzet wird, über die ihm zugefügte Unbilde. Nun aber das Recht, so du hast, nicht beleidiget oder beschädiget zu werden, hat ein jeder, wie du; und du handelst ungerecht, wenn du nicht das Recht gegen einen anderen beobachtest, welches du gegen dich beobachtet zu werden verlangest; und wenn es nicht allgemein sollte beobachtet werden, wer kann mehr sicher seyn? Jeder würde ein Feind wider alle, und alle würden Feinde gegen jeden, und das ganze menschliche Geschlecht in einen ewigen blutigen und abscheulichen Krieg verwickelt seyn; und dieses würde nothwendig die Vertilgung der menschlichen Natur nach sich ziehen. Deßwegen machte Cicero den Schluß: **) daß kein Mensch

*) *L. 1. de Rep.*

**) *Ap. Lact. L. VI. Inst. C.* 11.

Mensch dem anderen schaden könne, es wäre denn, daß er gegen die Stimme der Natur taub wäre.

Man füge noch hinzu, daß auch die Religion diese Unschuld vorschreibe. Es ist nicht erlaubt, sagt Lactantius, *) daß ein Verehrer Gottes von einem Verehrer Gottes beschädiget werde; und ich kann mit noch größerem Rechte rufen: Es ist nicht erlaubet, nein es ist nicht erlaubet, daß ein Kind Gottes einem anderen Kinde Gottes einen Schaden zufüge, und es beleidige. Die Beleidigung des Kindes fält auf den Vater. Es ist eine Gattung eines Gottesraubes, einer Gottlosigkeit. Sowohl die Person des Menschen, als auch alles das, was dem Menschen zugehöret, muß nach einem gewissen Verhältnisse dem Menschen aus verschiedenen Gründen heilig seyn.

Heilig der Körper und die körperliche Habschaften, die zu der Erhaltung des Menschen erforderet werden, deßwegen sind zu dem Schutze des einen, wie deren anderen besondere Gesätze, Richter und Richterstühle angeordnet worden. Noch weit heiliger muß das Gemüth und die Gaben und die Güter desselben seyn, die Ehre, der gute Nahmen, die Ehrbarkeit, die Wahrheit u. s. w. Plato verbannet in seinem eilften Buche deren Gesätzen die Satyren, oder Stachelschriften, die Verläumdungen und Verunbildungen von

*) *L. de Ira Dei C. 14.*

von allen Gattungen, die an sich selbsten ungerechte Dinge sind, und die den Saamen des Hasses, des Zwitrachts und des Aufruhres ausstreuen. Ebenmäßig ist der Stolz, der Hochmuth, der sich vieles ausnimmt, und andere verachtet; denn er beleidiget den ädlerea und empfindlicheren Theil des Menschen, so das innere Bewußtseyn seiner Würde ist.

Der Mensch ist zur Wahrheit erschaffen, er liebt sie natürlicher Weiß, sie ist an sich ein grosses Gut, und sie bringt noch wichtigere Güter hervor, wie wir schon angemerket haben. Alles, was der Wahrheit entgen ist, ist dem Menschen schädlich und nachtheilig, als da sind die List, der Betrug, die Untreue; welche alle Plato unter dem Nahmen der Lüge begreifet, wenn er sagt, *) die Lüge ist von allen Menschen und von allen Göttern gehasset. Dieses sind seine ausdrückliche Worte, und sie sind hinlänglich, einem jeden einen Abscheu einzugeisten.

Aber ich weiß nicht, ob auch jene die Häßlichkeit der Lüge genugsam kennen, die solche Grund- und Lehrsäze ausstreuen, die der Eigenliebe schmeicheln, und die gute Sitten verderben.

Aus dem, was wir oben gesagt haben, läßt sich genugsam abnehmen, daß die Ehrbarkeit das höchste Gut des Menschen sey: aus welchem die

*) *L. II. de Rep.*

richtige Folge fließet, daß jener der schädlichste Mensch sey, der einem anderen die Ehrbarkeit rauben, und sein Gemüth mit der giftigsten Krankheit, nämlich der Gottlosigkeit anstecken will. O ihr Philosophen! ihr Dichter! ihr Schriftsteller! o ihr Menschen von allen Gattungen! und euer Herz kann es erdulten, daß ihr die grausamste Feinde der Menschheit abgebet, da ihr die Unwissenheit betrüget, die Einfalt verführet, die Schwache reitzet? Glaubet ihr auch, daß ihr der Schande entgehen, oder gar noch eine Glory erwerben könnet, weil ihr dieses alles auf die feineste, witzigste und ermunderendeste Art unternehmet? Traurige Ermunterung, grausamer Witz, unmenschliche Feinigkeit, die denen Seelen die tiefeste und unheilbareste Wunden schlagen. Die einzige Entschuldigung, die ihr beybringen könnet, wäre diese, daß keiner hierdurch einen Schaden leide, als der ihn selbst wolle, und daß er wieder leicht gut zu machen sey. Aber ich sage, es mag immer der Schaden von dem freyen Willen desjenigen abhangen, der ihn leidet, höret er deßwegen auf, ein wahrer und betrübtester Schaden zu seyn? Und aus dem, daß er leicht wieder herzustellen ist, folget noch nicht, daß er wirklich hergestellet sey. Die tägliche Erfahrung beweiset es.

Ich höre meiner zeitherigen Lehre zwey Einwürfe entgegen setzen; der erste beziehet sich auf die der Welt unnütze und sie belästigende Menschen. Würde

die

die Frage von gewissen schädlichen Insecten, von müßigen Käfern seyn, die zu nichts taugen, von schädlichen Schaben, die sich nur in anderer Arbeiten einnisten und sie zerstören, so würde ich diese Sprache verstehen; aber nein meine Herrn, von Menschen ist die Frage, von gewissen Personen, die aus Unglücksfällen, aus Abweichung der Natur, aus Krankheiten, aus Alter sind unvermöglich geworden. Und eben in Ansehung dieser bringen sie mit besonderen Lobsprüchen jetzt die Gesätze und Gebräuche von Sparta bey, die verordneten, übelgebaute und ausgeartete Kinder in den Taiges zu werfen; jetzt den Gebrauch jener Barbarn, die ihre von einer unheilbaren Krankeit angesteckte, oder von dem unvermöglichen Alter abgezehrte Aeltern tödeten, um sie von einem langwierigem Elende zu erlösen. Und sie setzen hinzu, was thun so viele krüppelhafte, schadhafte, preßhafte, Brodlose Bettler in denen Städten, die die Augen so eckelhaft beleidigen, und das Brod mit Verrätherey oder Müssiggang verzehren?

O ihr Ungeheuer, muß ich von einem gerechten Eifer überrascht ausrufen: o ihr Ungeheuer der Natur! ihr Schandflecken der Philosophie! ist dieses die Menschheit, die man heut zu Tage lehret, ist dieses die Menschenliebe, von der man heut so vieles Geschreye macht, daß, wenn einer alt oder preßhaft ist, man ihn mit einer Käule aus der Welt räumen solle? Aber wir wollen

erwarten, bis sie, wenn es Gott gefallen sollte, alt sollten werden, und mit wankendem Fuße den siechen Körper sollten daher schleppen, alsdenn wollen wir sehen, ob sie in ihrem Herzen noch die nämliche Gesinnungen hegen. Großer Gott! wie weit anderst dachte die Philosophie! der große Plato kömmt mir wegen seinen Empfindung der Menschlichkeit, die ich in allen seinen Werken wahrnehme, immer schätzbarer vor, und besonders wegen jener schönen Rede, die ich in dem zwölften Buche seiner Gesätze lese, daß man die Alten als einen Hausschatz ansehen und verehren solle. Und das nämliche müssen wir von anderen Krüppeln und elenden Personen sagen, die wir so mehres achten müssen, weil sie im Unglücke sind.

Der Zweyte Einwurf wird von der Rache hergenommen. Anderen kein Leid zuzufügen, ist ganz billig, aber mit dem Bedingnisse, daß sie auch uns nichts zu Leide thun. Dieses ist die Einschränkung, die Cicero in seinem Buche von denen Pflichten setzet. *Nemini autem noceat, nisi lacessitus injuria.* Man soll keinem schaden, es wäre denn, man sey verunbildet worden. Und wirklich, bey jedem Anblicke einer Unbilde entzündet sich die Natur, die eine Wächterin ihrer Rechte ist, nicht nur allein zu ihrer Beschützung, die die erlaubteste ist, sondern auch zur Wiederbeleidigung des Beleidigers. Und wer kann ihren Streichen Ziel und Maas setzen, da sie gemeiniglich von der Wuth reguliret werden, die keine Ord-

Ordnung und Regel beobachtet? So viel weiß ich, daß Lactantius den Cicero ausgescholten hat, *) daß er seinen so schönen Spruch mit jenen Worten: *nisi lacessitus injuria*, wenn der Mensch nicht sey verunbildet worden, verdorben habe. Denn sie öffnen der Rache, und mit ihr allen Unordnungen den Weeg. Denn woher, sagt der beredsame Censor des Cicero, woher entstehen unter denen Menschen die Uneinigkeiten, woher der Zank, die Zwistigkeiten, als aus der Ungedult, die die entgegensezte Bosheit nicht ertragen will, und die eine Urheberinn er größten Unruhen wird?

Wir wollen demnach der Wahrheit und zugleich der Güte unserer Natur Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wenn gleich die Natur in ihrer ersten Hitze die begierigste der Rache ist, so hält sie doch allzeit, wenn sich ihre Hitze geleget hat, die Verzeihung für schön, ja glorreich. Dem Lycurgus wurde von dem brutalen Alcander mit einem Stocke ein Aug ausgestoßen; Lycurgus vergabe es ihm, **) und Sparta bewunderte ihn. Phocion wurde von seinen Mitbürgern ungerechter Weiß verdammet, den Schierling zu trinken, und da er den tödlichen Becher in seinen Händen hielte, wendete er sich zu seinem Sohne: ***) Mein Sohn, sagte er, ich verbinde

*) *L. VI. Instit. C 8.*
**) *Plut. in Apoph. Lacon.*
***) *Idem in Apoph.*

und beschwöre dich, daß du denen Athenienfern die Unbild vergesseſt und vergebeſt. Und Athen bewunderte den Phocion. Camillus hat noch mehres gethan, er hat nicht nur denen Römern seine ungerechte Verbannung vergeben, sondern er hat auch seine ungerechte und eiferſüchtige Verbanner errettet. Und Rom bewunderte den Camillus und verehrete ihn als einen anderen Romulus. Und macht nicht Cicero selbſt in seiner Rede zu denen Hauptſtücken des Lobes des Cäſars, daß er seinen Zorn habe gezäumet, daß er die Unbilden habe vergessen, und zwar zu seinem Verdacht, und mit seiner Gefahr. *) Diogenes, wenn wir seine Ausſchweifungen ausnehmen, ein großer Geiſt, auch Diogenes läßt zwar die Rache zu, aber nur jene, die die beſte sey; und welche iſt dieſe? Daß, je übeler du mißhandelt werdeſt, du deſto beſſer werdeſt; damit ſich deine eigene Feinde ſchämen müſſen. Aber keiner redet hievon mit größerer Gründlichkeit und Nachdrucke, als der Vater der ſittlichen Philoſophie bey dem Plato. **) Socrates wurde in dem Kerker, da er den Tod ſchon in denen Augen truge, zu dem ihn ſeine böſe Richter verdammet hatten, von einem ſeiner Freunde angeſpornet, daß, wenn er nicht Rache nehmen wollte, er wenigſt entfliehen ſollte. Nein, antwortete er, auch die Flucht würde eine Unbilde ſeyn; und der Verunbildete muß nicht gleiches mit gleichem vergelten, wie der Pö-

*) *Orat pro Marcello.*
**) *In Critone.*

Pöbel denkt..... Seiner Macht, unter immer was Vorwande, gegen die Mutter, oder gegen den Vatter, und besonders gegen sein Vaterland sich bedienen, ist ein Laster. Im Vorbeygehen will ich noch anmerken, daß die Schuld der Beleidigung und der Rache nach dem Verhältnisse der Verwandschaft und der Würde der Person, auf welche sie fällt, anwachse.

Was wird aber die Welt denken, wenn wir ungerochen davon gehen? Auch auf diese Frage hat der große Socrates geantwortet: Man muß nicht auf die Lästerungen des Pöbels sehen, sondern auf das, was d r Weise sagt, der ein ächter Schätzer des Gerechten und des Ungerechten ist; ja auf die Wahrheit selbst muß man sehen. Und scheinet es nicht, daß hier die Wahrheit und Tugend selbst durch den Mund des Socrates rede? Doch haben wir auch schon oben gehöret, daß auch der Pöbel und die Menge nicht den Rachgierigen Zorn, sondern die vergebende Sanftmuth bewunderet habe.

So ist dann die Rache nicht erlaubet? Für uns nicht, antworte ich. Daß jedem die Rache erlaubet sey, und zwar von der Natur selbst, glauben zwar die Barbaren, die der natürlichen Gerechtigkeit überlassen sind; aber uns nicht, die wir in der Gesellschaft leben; nein, uns ist die Rache nicht überlassen, sondern das gemeine Wesen hat sich selbe vorbehalten. Wer also für sich selbst Rache nimmt, verletzet nicht nur die besondere,

sondern auch die öffentliche Rechten. Und das gemeine Wesen hat alle Ursachen, sich dieses Recht vorzubehalten; denn was ist gefährlicher und der Unbilligkeit mehr ausgesetzet, als sein eigener Richter zu seyn? Und besonders, wenn der Mensch beleidiget und im Zorne ist? Die in diesem Stücke von denen Barbarn ausgeübte viehische Excessen rechtfertigen vollkommen die Weisheit unserer Gesätzen; und gesetzt auch, daß hierinfalls in einer so wichtigen Sache das gemeine Wesen ermangeln sollte, die gehörige Rache zu nehmen, so wäre deßwegen dennoch ein Privatmann nicht bevollmächtiget, sich selbst Recht zu verschaffen: die Gedult wäre alsdenn seine Pflicht. Wir werden bald sehen, daß sowohl allen Unbilden als auch allen Beleidigern ein anderer Rächer bevorstehe, der, so langmüthiger er ist, desto erschröcklicher er seyn wird.

Es wirft sich aber wegen dem gemeinen Wesen selbst eine Frage auf, ob es ihm erlaubt sey, das Schwerd wider die Uebelthäter zu ziehen. Die Schwierigkeit erhebt sich aus dem, weil Gott als der Urheber des Lebens, sich das Recht über selbes vorbehalten hat. Und wenn der Mensch kein Recht über sein eigenes Leben hat, wie wir gesagt haben, wie kann selbes das gemeine Wesen, so aus puren Menschen bestehet, über das Leben eines anderen haben? Diese Schwierigkeit hat einigen schönen Geistern so stark geschienen, daß sie selbe für unauflöslich gehalten. Und dennoch ist selbe schon

lang

lang aufgelöset, nämlich von der allgemeinen Meynung des ganzen menschlichen Geschlechts. Denn wann haben wir jemal ein Volk gesehen, es mag ein gesittetes oder wildes, ein altes oder neues seyn, so nicht gewisse Uebelthäter des Todes hat schuldig erkennet, und selbe nicht auch wirklich mit dem Tode bestrafet? Man wird mir vielleicht antworten, daß dieses ein allgemeines Vorurtheil sey; aber man wird mit größerem Rechte entgegen setzen, daß das Vorurtheil vielmehr in einigen Privatköpfen, als in allen herrsche; und daß die standhafte allgemeine Uebereinstimmung das wahre Urtheil der Natur selbst sey. Weder soll sich einer erkühnen, dieselbe einer Lüge zu bestrafen, wenn er nicht einen klaren und richtigen Beweis in Bereitschaft hat. Und ein solcher Beweis, meine Herren, wo ist er?

Ihre oben angeführte Beweise sind sehr weitschichtig, aber wenn sie bindend wären, so müßten sie auch erweisen, daß der Krieg unerlaubt wäre; welches doch auch die friedfertigste von diesen Geistern nicht zugeben können, noch wollen. Man muß also erkennen, daß der Urheber des Lebens in gewissen Fällen auch von denen Privatpersonen das Opfer ihres eigenen Lebens für ein höheres Gut fordere, oder doch wenigst anempfehle; und daß der nämliche Urheber in gewissen Fällen dem gemeinen Wesen die Gewalt über das Leben einiger Particularpersonen, die der Gesellschaft nachtheilig sind, mitgethei-

getheilet habe. Und diese Gewalt giebt er demselben, nicht sowohl unter dem Titul der Strafe als der Warnung; der Strafe wider die Böse, die selbe verdienen; der Warnung für die Güte; damit die Unschuldige nicht mögen beleidiget, und zum Bösen nicht mögen verführet werden. In welchen Fällen diese äußerste Strafe nicht sowohl der Tod der wenigen, als die Errettung der vielen ist; und dieses ist der Idee, die wir von Gott haben, ganz übereinstimmend, nämlich von seiner höchsten Gerechtigkeit und höchsten Güte, derer Auslegerinn und Vollbringerinn die oberste menschliche Herrschaft ist.

Weder muß man mit dem Plato sagen, *) daß kein Kluger den Uebelthäter strafe, weil er gesündiget hat, sondern damit er in Zukunft nicht sündige. Denn wir müssen den platonischen Ausspruch nicht so buchstäblich und so platthin nehmen, denn dieses würde die Klugheit des Plato verdunkeln, und es würde sowohl der göttlichen als menschlichen Gerechtigkeit (die man die rächende nennet) widersprechen. Ja der große Philosoph würde sich selbst doppelt widersprechen; da er an mehreren als an einem Orte der göttlichen Strafe für die begangene böse Thaten gedenket, und selbst in seinen Gesätzen für verschiedene Verbrechen die Strafe des Todes bestimmet. Welches ist also der Verstand seiner Worten? Er will erstlich dem wahren Endzweck aller

*) *Ap. Lact. L. de Ira Dei C 18.*

aller Strafe zu verstehen geben, der kein anderer ist, als dem Verbrechen zuvorzukommen, ja selbes nach Verdienst zu bestrafen; alsdenn will er jene belehren, oder vielmehr bestrafen, die blos auf die Bestrafung der begangenen Uebelthat ihre Gedanken richten, als wenn sie mit ihrer Strenge das Uebel und das Vergehen zernichten könnten, die aber keinesweges auf das Zukünftige denken, welches nur allein heilbar ist, und also eines erhabeneren Zieles bedarf. Auf diese Art wird man erkennen, daß der Ausspruch des Plato seines großen Geistes würdig sey.

Obwohlen wir auch sagen können, daß die Strafe des Todes einigermaßen auch in die Zukunft vorsehe, und sein Augenmerk hierinfalls auf jenen habe, der stirbt, weil er nicht mehr sich vergehen wird, sie hat aber auch ihr Augenmerk auf die andere, damit sie nämlich abgeschöcket werden, solchen Uebelthätern nicht nachzuahmen. Will man aber sagen, daß der schuldige auch ohne Blutvergießung könne außer Stand gesetzet werden, zu schaden; und daß die andere noch weit mehres könnten abgeschrecket werden, wenn sie eine lange, wenn gleich unblutige Marter an dem schuldigen sähen; allein wer also spricht, muß den Menschen nicht recht kennen, oder er will uns Staub in die Augen werfen.

So redete auch der schlaue Cäsar, um seine Catilinen zu retten; aber der ernsthafte Cato entlarf-

larfte seine Schalkheit. Es ist ganz ein anderes die Sicherheit der Gesellschaft, und ganz ein anderes der Abscheu des Lasters, welchen der Tod des hingerichteten Uebelthäters in alle Gemüther eindrücket. Wenn nicht vielleicht der Gegner will, daß der Delinquent auf ewig soll gemarteret werden. Dieses hieße aber nicht, ihm das Leben schenken, sondern seinen Tod verlängeren, und unter dem Scheine der Mildigkeit, die härteste Grausamkeit ausüben. Wir wiederholen es also ungescheuet, daß das Vorurtheil vielmehr in einigen, als in allen Köpfen stecke, und es ist dem göttlichen und menschlichen Gesätze, und aller Vernunft am gemäßesten, dem Heile vieler durch die Strafe deren wenigen Vorsehung zu thun; und dieses ist keinesweges eine Grausamkeit oder Thorheit, sondern eine Güte und Weisheit.

Wir müssen noch die andere Wirkung des Mitleidens, und die andere Pflicht der Menschenliebe gegen jeden Menschen betrachten; und diese ist der Beystand in seinen Bedürfnissen. Diese Pflicht ist dem Menschen so eigen, daß sie nicht nur die Liebe und Barmherzigkeit genennet wird, sondern selst den Nahmen der Menschlichkeit erhalten hat; eben als wenn der kein Mensch wäre, der sie nicht erfüllet. Ist es denn möglich, daß es ein so hartes Herz gebe, so sich nicht bey dem Anblicke der Noth eines anderen erweiche; oder daß es so träg sey, einen Fuß oder eine Hand zu dessen

Bey=

Beystand zu bewegen, oder daß es so geitzig sey, nicht ein kleines Theilgen von seinen Gütern einem Leidenden zu überlassen? Was nützet das Mitleiden, wenn es durchaus müßig ist? Der Schöpfer hat selbes nicht in unsere Herzen gepflanzet, daß es uns zum Last und Betrübniß, sondern zur Erleichterung und zum Trost anderer diene. Deßwegen sagt Lactantius, *) werden wir schwach, unbewaffnet, dürftig und arm zur Welt gebohren, damit wir durch unsere eigene Erfahrung erlerneten, barmherzig zu seyn. Und wie? war nicht die Fühlung unserer eigenen Dürftigkeit der fürnehmste Urstoff der menschlichen Gesellschaft, und deren wechselseitigen Vortheilen, durch welche das menschliche Leben unterhalten und verschöneret wird? Und was menschlicheres kann der Mensch thun, als seinen Brüdern Wohlthaten erzeigen? Lactantius hat also wohl recht gesprochen; **) daß das menschliche Leben um nichts anders mehres zu wünschen sey, als um anderen Gutes zu thun.

Der nämliche Menschenliebe-volle Schriftsteller setzet hinzu: ***) daß denen Menschen Gutes thun, eben so viel sey, als die lebendige Bildnisse Gottes ehren; es ist demnach eine Gattung des Gottesdienstes und der Frömmigkeit, die des Menschen würdig, und Gott angenehm

*) *L. III. Instit. C. 23.*
**) *L. de Opif. Dei C. 22.*
***) *L. VI. Instit. C. 23.*

nehm ist. Ueber das sagt noch der H. Augustinus, *) es ist kein sicherer Staffel, zu der Liebe Gottes aufzusteigen, als die Liebe gegen den Menschen: *Nullus certior gradus ad amorem Dei... quam hominis erga hominem Charitas.* Ist nicht wirklich der Mensch das Ebenbild, Gott aber das Original? Ja nach der Lehre des nämlichen H. Augustinus, die wir oben angeführet haben, ist es nicht die Liebe Gottes, die sich über den Menschen ergießet, und von dem Menschen zu Gott zurückkehret?

Wohlan dann, ihr Blinden, ihr Lahmen, ihr Kranken, ihr Alten, ihr Elenden von allen Gattungen kommet, und trettet auf ein Neues uns unter die Augen; kommet: euer Elend löschet in euch das göttliche Bild nicht aus, es macht uns selbes reizender; es heiliget euch nicht nur und macht euch unverletzlich, sondern es erweichet uns auch und verbindet uns, euch zur Hilfe zu eilen. Seyd ihr dem Menschen unnütz, so seyd ihr doch Gott nützlich, denn ihr könnt ihn durch eure Ergebung in seinen heiligsten Willen und durch eure Gedult verherrlichen. Doch, was habe ich gesagt, daß ihr dem Menschen unnütz seyd, da ihr ihnen das Feld anleget, auf welchem sie die schönste Tugend, d. i. die göttliche und menschliche Liebe anpflanzen können.

Es

---

*) *L. I. de Mor. Eccl. C. 26.*
**) *Ap. Lact. L. VI. C. 11.*

Es ist also der Ausspruch des Plautus verabscheuungswürdig, wenn er sagt: *) du thust übel, wenn du einem Bettler zu essen giebst, denn was du ihm giebst, verliereſt du, und du verlängereſt ihm das Leben zu seinen Thränen, zu seinem Elende. Ich wiederhole es, dies ist ein abscheulicher, ein unmenschlicher Satz; und ich begreife nicht, mit welchem Herzen einige schöne Geister, die die menschlichste seyn wollen, sich auf selben was zu gute thun können. Und wie kann das verlohren gehen, so man auf die Bitte der Natur, und auf den Befehl Gottes ausgiebt? Und warum tröckneſt du seine Thränen nicht ab, warum steureſt du nicht seinem Elende, der du kannst, wenn du fürchteſt, du mögeſt es verlängeren? Die Elende wollen lieber leiden und weinen, als sterben. Und du, Grausamer! du verdammeſt ihn zum Tode, und er soll lieber sterben, als daß du dich eines mindesten deiner Habschaften oder Gemächlichkeiten beraubeteſt. Grausamer! ich sage es dir noch einmal, Grausamer! und grausam ist die Philosophie, die dir solches eingeistet.

So grausam philosophirte weder der gutherzige Cimon unter denen Griechen, **) weder der weise Socrates, weder der erhabene Plato, weder unter denen Römern der wohlthätige Terentius,

*) *Ap. Lact. L. VI. C. 11.*
**) *Lact. L. VI. Inst. C. 9.*

tius, *) und das ganze römische Volk mit ihm. Und auch Cicero, ein guter Römer, preiset die Pflichten, der Barmherzigkeit an. **) Und so, wie die menschliche Bedürfnisse sich in zwo Gattungen abtheilen, theilen sich auch die Pflichten der Barmherzigkeit in zwo ab; andere werden die geistlichen genennet, und sind Arzneyen oder Hilfsmitteln wider die Uebeln des Geistes, die da sind die Unwissenheit, der Irrthum, die Ungewißheit, die Traurigkeit, die Bosheit. Andere werden die körperliche und leibliche genennet, und sind die Arzeneyen oder Hilfsmitteln wider die Uebeln des Körpers, die da sind der Hunger, der Durst, die Blöse, die Krankheiten u. s. w. Und was braucht es die Uebeln und die Pflichten herzuerzählen, die einem jeden bekannt sind, wenn er nicht ein Carib oder Caribaler ist; und wenn er nicht diese Wilden an der Barbarey übertreffen will, da er das aus Härtigkeit oder einem philosophischen Stolz unterläßt, was selbe aus einer brutalen Unachtsamkeit oder Unmenschlichkeit nicht achteten?

Wir müssen noch anmerken, daß wir die Pflichten der Barmherzigkeit, die wir einem jeden Menschen schuldig sind, jenen vorzüglich und besonders schuldig seyn, die mit uns durch ein engeres Band verknüpfet sind, und zwar nach dem es eines

---

*) Terentius war von Geburt ein Afrikaner, der Wohnung nach ein Römer.

**) *L. de Offic.*

eines jeden Character und Verdienst erforderet, daß wir nämlich dem die Ehre, dem den Gehorsam, dem die Dankbarkeit, dem den Dienst, dem den Tribut geben, den wir ihm schuldig sind. Denn wir dürfen niemal unseren Grundsatz ausser Augen lassen, der die Ehrbarkeit und die Ordnung der Liebe ist, in allem jenen Umfang, den wir oben ausgezeichnet haben: *Definitis virtutis est Ordo Amoris;* und so, wie die Liebe muß geordnet und vollkommen seyn, so müssen auch ihre Werke geordnet und vollkommen seyn.

Ich komme endlich zu dem Publicum oder dem gemeinen Wesen, welches an der Würde den ersten Rang behauptet. Das Publicum, sagt Plato,*) ist es nicht mehres, als ein einzeler Mensch? Wer will zweifeln? Alle Menschen sind von Natur aus einander gleich, weil sie gleiches Recht haben; deßwegen je mehrere Menschen sind, aus welchen das gemeine Wesen bestehet, desto mehrere Rechten sind in selbem vereiniget. Was hernach das gemeine Wesen betrifft, von welchem wir Glieder sind, so waltet zwischen uns und ihm ein wechselseitiges Bündniß, es mag ein ausdrückliches oder stillschweigendes seyn, kraft dessen, wie sich selbes oder der Körper zum Schutze eines jeden Gliedes verbindet, also verbindet sich ein jedes besonderes Glied zum Schutze des ganzen Körpers. Und was ist für den Menschen ehrbarer, glorreicher und göttlicher, als sich für die Glückseligkeit und das Heil vieler aufzuopferen?

*) *L. II. de Rep.*

Und hier siehest du die Liebe des Vaterlandes Gerechtfertigkeit, und zugleich die bürgerliche und politische gute Ordnung festgesetzet, welche der H. Augustinus mit solcher Stärke, als den Brunnen aller irdischen Glückseligkeit wider den Faustus vertheidiget hat. Die Liebe des Vaterlandes, die in denen älteren Zeiten die höchste Tugend war, wisset ihr was sie heut zu Tage bey einigen sey? Ein Vorurtheil. O Köpfe voll des Eigennutzes, oder, besser zu sagen, leer an allem Verstande. Es soll ihnen der berühmte Poet antworten, und wenn er ihnen mit seinen schönen Versen kein Salz in das Gehirn kann einstreuen, so soll er doch wenigst ihre Herzen mit Liebe entflammen:

Ist dieses nicht das Land,
So mich zu leben hat gelehret?
Ist dieses nicht das Nest,
So mich so liebreich hat geehret?
Ist dieses nicht mein liebes Vaterland,
Dem ich mich mit Sicherheit vertraue?
Ist dies die gute fromme Mutter nicht,
In derer Schoos' ich die Aeltern schaue? *)

Es

*) *Non è questo 'l cerren", ch' io toccai pria"?*
Non è questo 'l mio nido", ove nudrito fui si dolcem ente?"
Non è questo la Patria" in ch' io mi fido?"
Madre benigna e pia" che Copre l'uno l'altro mio parente"?

Petrarca nella Canz. dell' Italia.

Es verdienen die Worte: die gütige und fromme Mutter, eine besondere Aufmerksamkeit, wenn der kann die Wohlthaten zehlen, so das Vaterland einem jeden täglich mittheilet? Wohnung, Nahrung, Kleidung, Sicherheit, Ruhe, Unterricht, Gesellschaft, kurz alle Gemächlichkeit und alles Vergnügen des menschlichen Lebens. Es ist kein Verwander, kein Schützer, kein Freund, der uns so viel Gutes erweise. Und soll es ein Vorurtheil seyn, den zu lieben, dem wir so viel schuldig sind? Cicero, der die von dem Vaterland geleistete Wohlthaten besser zu schätzen weiß, sagt gerad das Gegentheil, daß wir selbem alle unsere Liebe schuldig seyn. Und Socrates glaubte, aus so starken und wichtigen Gründen, daß er seinem Vaterlande, wenn es gleich gegen ihn so ungerecht und undankbar handelte, Liebe und Verehrung schuldig sey. Alsdenn wird diese Liebe ein Vorurtheil, ja ein Laster seyn, wenn sie sich also einschränket, daß er außer selbem nicht leben könne, oder wenn er aus blinder liebe selbem ungerechte Vortheile zu verschaffen suchet, oder aus Liebe zu selbem die dem allgemeinen Vaterlande des menschlichen Geschlechtes schuldige Liebe und Ehrerbiethsamkeit versaget.

Zweytens sagte ich, daß durch das gemeine Wesen die bürgerliche und politische gute Ordnung festgesetzet werde; als welche sich ebenmässig auf die Liebe des Vaterlandes stützet, und mit selber unzertrennlich verbunden ist. Die wohl-

thätige Macht und Gewalt des Fürsten, die aufrichtige Authorität der Obrigkeit und deren Richtern, die gelehrsame Unterwürfigkeit des Volkes sind die Angeln, in welchen diese gute Ordnung sich drehet. Wir wollen den Plato hören, der wegen der Erhabenheit seines Talents, wegen der Weitschichtigkeit seiner Gelehrtheit, wegen der Aufrichtigkeit seines Urtheiles, und wegen der Güte seines Herzens ein Lehrer aller Menschen seyn kann.

Er will, *) daß der Fürst und der Gesätzgeber zugleich ein allgemeiner Vater und eine allgemeine Mutter seyn soll. O welcher schöne, welcher liebe Titul, dem in der ganzen Menschheit kein gleicherer kann gefunden werden. Rom wußte dem, der es aus dem bevorstehenden Untergang errettete, keinen größeren Lohn zu geben, als den Nahmen des Vaters des Vaterlandes, *Pater Patriæ*. Ein Nahmen, den sich hernach die größte Kaiser der Welt haben zugeleget, und unter denen der größte war, der diesen Nahmen durch die Thaten zu verdienen gewußt hat. So ist es, es ist in der Welt keine erhabenere und größere Verrichtung, und keine herrlichere Bestimmung, als das Volk als ein Vater zu beherrschen und glücklich zu machen. Und ist dieses nicht der Nahmen und das Amt, so man dem Allerhöchsten Gott selbst beyleget? Aber Plato, der die väterliche Stränge befürch-

*) *In Crito.*

befürchtet, vereinigte mit selber die mütterliche Zärtlichkeit und Milde, die zugleich wisse, der Schwachheit ihrer Kinder nachzusehen.

Seneca sagt noch mehres, und er macht aus dem Fürsten und seinen Unterthanen einen einzigen Körper, und richtet an den Fürsten seine Rede: *) Du, sagt er, bist das Haupt des gemeinen Wesens, und selbes ist dein Körper. Ein bewunderenswürdiger Grundsatz, der in einem Worte die Form der besten Herrschaft begreifet. Der Fürst ist kein abgesönderter Theil von dem gemeinen Wesen, so er beherrschet; er ist das Haupt, das Publicum ist der Körper, die Unterthanen sind die Glieder. *Tu Caput Reipublicæ es, illa Corpus tuum.* Das Wohl der Glieder ist das Wohl des Hauptes, die Wehen derselben, sind das Wehe dieses. Wandeln üble Säften in dem Körper? Ist ein Glied krank? Das Haupt sieht sich sogleich um Heilmittel um; aber um welche Heilmitteln? Zu dem gelindesten, so es finden kann; denn der Körper ist sein, und nicht nur der Arm, sondern der auch der Fuß ist sein. Wenn man von dieser Regel abweichet, so werden dem Körper, wie dem Haupt die traurigste und schwereste Uebeln zugefüget werden. Ich überlasse fähigeren Geistern, in dem Grund eines so weitschichtigen Lehrsatzes einzudringen.

Das Haupt kann aber für sich nicht allein alle die wichtige Dienste leisten, die zur Versor-

*) *L. 1. de Clement. C. 5.*

gung eines so großen Körpers erforderet werden. Es ist also nöthig, daß die ädelsten deren Gliedern zu der Regierung dem Haupt beygesellet werden, die sowohl von seinem Geist, als von seinem Ansehen ausgerüstet die Ministern seines Willens und seiner Absichten seyn. Daher sind die Obrigkeitliche Personen, die Richter, und die Beamten von allen Gattungen. Plato verlangte, *) daß die Richter und Obrigkeiten bey dem Tempel wohnen sollten, weil sie allda die Bildnisse deren richtenden Göttern seyn sollten. Was Lactantius überhaupt von dem menschlichen Leben sagte, **) kann man mit weit größerem Rechte von jeder Obrigkeit sagen, daß es eine gefährliche Schifffahrt sey, auf welcher man sehr leicht sich verirren könne, wenn nicht der Steuermann sein Aug beständig nach dem Himmel gerichtet habe. Das Gericht vergleichet Plato ***) insbesondere einer schamhaften Jungfrau, die vollkommen eingezogen, und zurückhaltend, ja auch dem strengesten Auge unsträflich ist. Hierauf schreibet er allen öffentlichen Beamten vor, daß sie ihre Hände mit keiner Gattung deren Geschenken beflecken sollen, denn die Geschenke, sagt er, sind auch denen wildesten Gemüthern knechtliche Fesseln: *Munera unvium sævos illaqueant duces* Und die anderen vorstehen, und sie richten, müssen von aller Lei-

den-

---

*) *L VI. Leg*
**) *L. VI. Instit. C. 8.*
***) *L. XI. Leg.*

denschaft frey seyn, ausgenommen die Ehrbarkeit und Glory.

Wenn nun das Haupt gegen die Glieder muß ein zärtlicher, liebreicher und sorgfältiger Vater seyn, was müssen die Glieder gegen das Haupt seyn? Alle, alle, keiner ausgenommen, hohe und niedere, adle, und gemeine, große und kleine müssen das Haupt kindlich lieben, ihm gehorsam, ihm unterthänig seyn. Wehe denen Unterthanen, spricht Plato,*) wenn sie sich der Gewalt anmaßeten, ihrem Fürsten ungehorsam zu seyn. Sie würden denen Kranken gleichen, die den Gehorsam dem Arzte versagen; wie die Schiffende die dem Pilot nicht gehorchen wollen, diese würden dem Schiffbruch, jene dem Tode die nächste seyn. Diese Begierde, diese unglückliche Begierde der Freyheit steige ja niemal einem Untergebenen auf.

Der größte Weise Griechenlandes lebte und starbe seiner Republick unterthänig,**) wenn sie gleich gegen ihn ungerecht und unerkenntlich war, und er hinterließe der Welt ein Denkmal und ein Gesäz der Unterwürfigkeit. So ist es, auch einer ungerechten Obrigkeit ist der Unterthan Gehorsam und Unterwürfigkeit schuldig, es wäre denn, daß sie Dinge befehle, die offenbar von jenem verbotten wären, der der Fürst aller Fürsten, der höchste und beste Urheber aller Herrschaft, der Herr der Gesäzgeber der ganzen Welt ist.

*) *In Alcibiade.*
**) *In Critone.*

Cicero drücket in seinen kostbaren Ueberbleibselen von seiner Republick gleichsam den Saft der socratischen und platonischen Lehre über die menschliche Gesellschaft aus, wenn er sagt: *) Dem höchsten Gott, der diese Welt beherrschet, ist nichts angenehmer unter allen Dingen, die auf Erden sind, als die menschliche Versammlungen, die man Städte nennet; ihre Vorsteher, Beherrscher und Erhalter sind von dem Himmel gekommen, und sie kehren zu dem Himmel zurück. Da sehet in wenigen Worten daß alles zusammengedränget, was nur immer die Natur von diesem Gegenstande uns belehren kann. Wenn wir auch nicht glauben wollen, daß so schöne Gedanken von oben gekommen seyn. Der höchste Gott ist der größte Liebhaber deren Menschen; ihr Wohlthäter ist ein himmlischer Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens; allen wird eine rechtmäßig versammlete Gesellschaft, als eine Mutter unzähliger Vortheile anempfohlen; es wird denen Regenten die Sorgfalt ihrer Völker, denen Völkern aber die Liebe und Verehrung ihrer Obrigkeiten anempfohlen; und auf daß dieses Band der Gesellschaft unauflöslich sey, und damit sich niemal die Völker wider die Fahrläßigkeit oder Ungerechtigkeit deren Regenten auflehnen, oder damit nicht die Regenten die Undankbarkeit oder die Wuth des Pöbels erfahren, wird denen Völkern bekannt gemacht, daß

*) *L. VI. de Rep.*

daß ihnen die Regenten von dem Himmel werden gegeben, und daß sich folglich jener gegen den Himmel empöre, der sich wider selbe auflehnet. Es wird auch denen Regenten bekannt gemacht, daß ihnen die Sorgfalt über ihre Völker von dem Himmel anvertrauet sey, und daß sie also, ohne den Zorn des Himmels auf sich zu ziehen, dieselbe weder außer Augen lassen, noch dieselbe mißbrauchen können.

Die wohlthätige Vorsicht Gottes schränket sich nicht auf eine Stadt, weder auf eine Provinz, weder auf ein Reich ein, sondern es erstrecket sich selbe so weit, als das menschliche Geschlecht. Das ganze menschliche Geschlecht sind Kinder des himmlischen großen Vaters; je größer die Zahl der Kinder ist, desto größer muß die vätterliche und brüderliche Liebe seyn. Dieses hat der geistreiche Fenelon nach seiner Art sehr artig ausgedrückt: Ich liebe meine Familie mehr, als meine Person; ich liebe mein Vaterland mehr, als meine Familie; ich liebe das menschliche Geschlecht mehr, als mein Vaterland. Eine Stufenreihe, so die Vernunft angiebt, und die dem Herzen des großen allgemeinen Vaters gemäß ist, dessen Tempel die ganze Welt ist, und dessen Familie das ganze menschliche Geschlecht ist.

Auch Epicurus hat in Ansehung der Gesellschaft sehr gute Grundsätze geführet, unter welchen jene waren, seine Leidenschaften zu bessern: in der Tugend und in der Weisheit seine

Glück-

Glückseligkeit zu suchen: gute Fürsten zu verlangen, aber dieselbe also zu vertragen, wie sie sind; und er hätte auch denen Fürsten sagen können, ihre Völker so zu vertragen, wie sie sind, und sich alle Mühe zu geben, sie gut und glücklich zu machen. Aber die Aussicht des Epicurus ist weit von der socratisch- platonisch- ciceronischen entfernet; zudeme stimmen diese seine gute Grundsätze mit seinen schlimmen nicht überein. In dem aber bestehet der Hauptfehler des Epicurus, wie wir schon oft gesagt haben, daß er die gute Ordnung, die, wie zu der privat, also auch zu der allgemeinen Glückseligkeit nochwendig ist, auf einem schlüpfrigen Sande baut, weil er sie von der göttlichen Authorität und Beherrschung unabhängig macht, welche doch nur allein der unbewegliche Grund ist. Und hiedurch fügt er der Gottheit eine zweyfache Unbild zu, er nimmt ihr die Oberherrschaft, und raubt ihr die Vorsicht: er füget aber auch ein doppeltes Unrecht, und einen doppelten Schaden der Menschheit zu, er beraubet sie des göttlichen Beystandes, und setzet sie der menschlichen Bosheit aus.

Unvergleichlich klüger, menschlicher und frömmer war Cicero, der nicht das Vergnügen, nicht den Eigennutz, nicht die Eigenliebe, sondern den göttlichen Willen zur Richtschnur unserer Handlung gemacht hat. Nichts ist vernünftiger, als daß jener, der der Urheber unseres Daseyns war, auch der Ursprung der Ehrbarkeit sey, und daß

der,

der, so uns die Kraft zu wirken gegeben, auch das Gesätz dazu gebe, und daß dieses kein anderes Gesätz sey, als die Ordnung der Liebe, *Ordo Amoris*; eine Liebe, die Gott die schuldige Ehre gebe, die den Menschen zur größeren vollkommenheit führe, und die schon hier auf Erden den Anfang unserer Glückseligkeit mache, auf daß sie hernach in dem Himmel vollendet werde, nämlich durch die göttliche Belohnung. Aber dieses ist ein Lehrsatz, der sich in viele zertheilet; wir müssen von deme anfangen, so der Grund und die Einleitung zu denen übrigen ist. Eine wichtige Betrachtung, die unseren Endzweck und unser Schicksaal entscheiden wird.

Zwölfte Betrachtung,

ob

dem göttlichen Gesätze eine göttliche Belohnung angeknüpfet sey? d. i. ob Gott ein Richter und Belohner sey?

Wehe uns! wir treffen auf eine Stelle, bey der auch denen stärksten Geistern der Kopf schwindelt, und der Fuß wanket. Daß ein Gott sey, ist kaum einer, der es ernsthaft zu leugnen sich getraue: auch die mehreste unterstehen sich nicht, dreist weg zu leugnen, daß Gott einigermaßen vorsichtig, und auch ein Gesätzgeber sey: aber

aber daß er auch ein Beobachter und Richter der menschlichen Handlungen sey, um hernach nach dem Verhalten derselben entweder Belohnung oder Strafe auszutheilen; dieses, sagt Tertulianus, *) können sie nicht glauben, noch ertragen. Und dieses ist es doch, was die Menschen allgemein geglaubet haben, und noch wirklich glauben, und zu welchem Glauben sie so viele und wichtige und überzeugende Ursachen verbinden.

Die älteste Schriftsteller, so die Dichter waren, **) Museus, Homerus, Hesiodus, Pindar, Sophocles, Euripides und andere ohne Zahl bezeugen alle mit übereinstimmender Lehre die göttliche Belohnung. Anderst lehreten auch nicht Zoroaster, Minos, Thales, Anacharsis, Pythagoras und alle übrige alten Weisen, Philosophen von allen uns bekannten Nationen; deßwegen schließet der berühmte Gerdil, daß, wo wir uns auch immer auf denen entferntesten Spuren des Alterthums hinwenden, Gott sich uns auf allen Seiten als ein Richter und Belohner darstelle. Welches der erstgelobte Tertulianus ***) mit seinem ihm gewöhnlichen Nachdruck ausdrücklich betheuret, daß, wo Gott ist, auch die Furcht Gottes sey. *Ubi Deus est ibi metus in Deum.* Er will sagen, daß der Glauben an Gott einen Belo-

---

*) *L. de Testim. Animæ C 2.*
**) *Ap Plat. L. II. de Rep.*
***) *L. de Præscript.*

lohner eben so allgemein sey, als der Glauben des Daseyns Gottes.

Und welches Volk finden wir in dieser Welt, so nicht Gott zum Zeugnisse seiner Bejahungen und seiner Versprechungen mit einem Eidschwur angerufen habe? Und welches Volk finden wir, so nicht geglaubt hat, daß Gott seinen Eidschwur höre und wisse, und daß er denen, die ihn beobachten, werde gnädig, deren aber, die ihn verletzen würden, werde ein Rächer seyn? Was mehres ist, giebt nicht selbst die Gottlosigkeit, die in ihrer Wuth wider das Schicksaal, wider die Sternen und wider die Gottheit die fürchterlichste Gotteslästerungen ausschüttet, das feyerlichste Zeugniß von der inneren Ueberzeugung, daß ein gerechter Richter und Belohner sey? Denn wenn der Mensch diese Ueberzeugung nicht hätte, so würde er, da er in gewissen Fällen seinen Wunsch oder seine Hoffnung betrogen achtet, sich über den himmel nicht beklagen, so wenig als er sich über die Verstandlose Erde beklaget.

Dies ist nicht nur eine allgemeine, sondern auch klare und deutliche Ueberzeugung. Ein Gott, der alles erkennet, ein Gott, der alles untersuchet, ein Gott der alles belohnet und strafet, ein Gott dessen Ausspruch und Urtheil unvermeidlich ist; siehe, dieses ist die entwickelte Idee von Gott einem Belohner, und dies ist auch die Idee, welche das ganze Alterthum von

Gott

Gott hatte. Gott ist bey dem Eiripides *) derjenige, der alles siehet, und von keinem gesehen wird. Der Gerechte, und der Ungerechte, sagt Plato, **) sind denen Augen Gottes nicht verborgen. Und der nämliche Plato stellet uns in seinem vierten Buche der Gesätzen mit einer dichterischen Feder die Göttinn Nemesis als eine Dienerinn des höchsten Gerichtes vor, die alle Dinge genau siehet. Unser Inners wird doch wenigst allen ihren Blicken undurchdringlich seyn? Nein, meine Herren, sagt Plato, ***) die Gottheit durchforschet alle unsere Gedanken. Und Seneca sagt: ****) Was nützt es, wenn wir ein geschlossenes Gewissen haben? Gott steht es offen. *Patemus Deo.*

Eine vollständige Känntniß, eine strenge Untersuchung: der höchste Jupiter wurde an der Zinne des Himmels mit einer Waagschaale in der Hand vorgestellet, wie er wirklich mit der äußersten Genauigkeit nicht nur allein alle Schicksaale, sondern auch alle Handlungen deren Menschen abwoge; und bey dem Plato *****) wurden die Menschen in der Eigenschaft der Schuldner oder Schuldigen vorgestellet, die da von allem ihrem Thun und Lassen mußten Rechenschaft geben.

Eine

*) *Ap. Plut de stric. Repugn.*
**) *L. X. de Rep.*
***) *In Epinomide.*
****) *In Exhortat.*
*****) *In Critone.*

Eine der Tugend würdige Belohnung: Socrates *) verspricht denen allen die Glückseligkeit, die gutes thun, und hält sein Aug auf das göttliche Licht gerichtet. Und Plutarchus, **) nein, sagt er, es kann nicht seyn, daß jene nicht glückselig werden, die gut und denen Göttern lieb sind. Entgegen werden die Schlimme gehäßig und elend seyn. Jener, sagt Cicero an der oben angeführten schönen Stelle seines dritten Buches von der Republick, jener, der dem göttlichen Gesätze nicht gehorsamen wird, wird deßwegen die schwereste Strafen zahlen müssen, wenn er sich gleich denen anderen entziehet, die wir unter uns für Strafen halten. Und nach dem Plato ***) ist Gott allzeit mit einem strafenden Richter begleitet, und er seßet hinzu, von einem Richter, der auch die läßlichste Worte bestrafet. Und da er auch die Gedanken kennet, wird er sie gewiß nicht vergessen. Und im zehenden Buche seiner Gesätzen, kündet dieser Philosoph allen an, daß keiner hoffen solle, diesem Richter zu entwischen, ihn zu bestechen, oder zu hintergehen, weil es ein göttliches Gericht ist. Und was kann der Mensch, frage ich, mehres verlangen?

Meynungen, sagt der schöne Geist, Meynungen; als wenn er was anderes, als Meynungen

*) *Ap. Plat. in Alcib.*
**) *L. Contra Epicur. suavit.*
***) *L IV. Leg.*

gen dagegen einzuwenden hätte. Aber man bemerke, welcher himmelweite Unterschied zwischen denen ihrigen und zwischen denen unserigen Meynungen sey. Die ihrige sind aus der zaumlosen Gottlosigkeit erst entsprungen, die unsrige sind älter, als man gedenken kann, sie sind so alt, als die Religion; die ihrige halten nur wenige, und diese sind weder die beste an dem Verstande, weder an der Gelehrtheit, und gewißlich sind sie die schlimmste an dem Leben und an denen Sitten; die unsrige sind denen größten Weisen, allen erhabenesten Philosophen, und allen ersten Lichtern der Politick, der Gelehrsamkeit und der Frömmigkeit gemein; und was das mehreste ist, sie sind die allgemeine aller Zeiten, aller Völker, aller Reichen und Länder, deren Chaldäern, deren Persianern, deren Indianern, deren Aegyptiern, deren Griechen, deren Lateinern, deren Barbarn von allen Gattungen. Also, daß unter denen Meynungen die unsere einen unendlichen Vorzug verdienen, und um so mehres verdienen, indem sie allgemein, unangesehen, daß sie allen Leidenschaften widerstreiten, sind angenommen worden. Wiewohlen sie, wegen ihrer Allgemeinheit, nicht verdienen Meynungen, sondern entscheidende Urtheile und Aussprüche der Natur genennet zu werden, von welchen es nicht anderst, als zu einem kläresten und deutlichsten Beweise zu appelliren erlaubet ist.

Allein der schöne Geist ist so weit von allem Beweise entfernet, daß wir sagen können, es streiteten wider ihn die bündigste Beweise und

Ver-

Vernunftsschlüsse, sowohl von Seite der Natur deren Gesätzen, als von Seite der Natur des Gesätzgebers selbst. Wir wollen zur Probe schreiten, und zwar erstlich zu jenen, die aus der Natur deren Gesätzen hergeleitet wird. Das Gesätz verbindet von Natur aus die Gemüther: was ist aber dieses Band, wenn es keine Stärke hat? Die Gesätze, sagt Plato, *) nützen zu nichts, wenn nicht auf die Beobachtung derselben ein strenges und wachtsames Aug sieht.

Der Philosoph erkläret sich, **) und zugleich die zween Weege, die das Gemüth zur Beobachtung verbinden, er nennt sie die Weege der Nothwendigkeit, nämlich die Schamhaftigkeit und die Furcht. Und noch schicklicher redet Locke ***) zu unserem Vorhaben. Es ist ein eiteler Gedanken, sagt er, wenn wir uns ein Gesätz ohne Belohnung und ohne Strafe einbilden wollen. Dieses wäre nur ein sogenanntes Anleitungsgesätz, ****) dessen Ueberschreitung so frey stehet, als die Beobachtung, und deßwegen auch kein wahres Gesätz ist. Und ein solches Gesätz soll das geheiligte Gesätz der Natur seyn, von dem alle gute Ordnung und alle menschliche Glückseligkeit abhängt? Der ist thorrecht, der so denket.

Ich will aber deßwegen nicht gesagt haben, daß es kein Gesätz könne geben, so mit keiner

*) *Epist XI.*
**) *Epist. VII.*
***) *Essai sur l'Entend. C. 23.*
****) *Lex directiva.*

Belohnung begleitet sey; es ist dem Wohlstand gemäß, sagt Plato, *) daß nicht jede Sache durch ein strenges Gesätze vorgeschrieben werde. Einem guten Bürger muß auch das blose Lob, oder die blose Scheltung des Gesätzgebers genug seyn. Und weise Gesätzgeber haben im Brauche, ihren Untergebenen auch Dinge vorzutragen, die nur ein Rath sind, und die nur die Vollkommenheit zu ihrer Absicht haben; sie sehen auf große Seelen, und stellen ihre Tugend auf die Probe, was soll ich von der Stärke deren Beyspielen deren Fürsten sagen, die Plato die kräftigste nennet?**) Ich darf sagen, daß sie nicht selten ist größer gewesen, als die Stärke der Strafgesätzen. Ich könnte besonders die Beyspiele des Vespasianus und Trajanus beybringen, die mehres vermogten, die ausschweifende Verschwendungen deren Römern zu mäßigen, als alle orchische, fannische, didische und licinische Gesätze, die Julius Cäsar und Augustus mit so vieler Strenge erneueret haben.

Aber was schließen wir hieraus? Daß man deßwegen die Gesätze allgemein, von Belohnung und Strafen soll wehrlos machen? Ich wiederhole es, es wäre eine Thorheit, eine feyerliche Thorheit, also zu denken. Es wäre so viel, als wenn man ein Heer Soldaten ohne Wehr und Waffen ins Feld stellte, sie würden ein Hohn und Gelächter ihrer Feinden seyn. Es ist an dem,

das

*) *L. VII. Leg.*
**) *L. IV. Leg.*

das Lob hat seinen Werth, die Scheltung hat ihren Werth, das Beyspiel hat seinen Werth, besonders eines Fürsten, der sehr geliebet und geehret wird. Aber für wen haben sie ihren Werth? Für das ganze Volk? Nein, meine Herrn, nur für Personen, die einen erhabenen Geist, ein ädles Gemüth haben, wenn nicht vielleicht auch die Mode, die herrschende Mode was beyträgt. Und warum oder woher hat solches Beyspiel seine Kraft? Nicht von sich selbst allein, sondern am mehresten von dem Gewicht der Ehre, des Lobes, der Gnade nicht minder auch von dem Glanz und von der Einträchtigkeit der Würde, so in gewissen Fällen eine eben so mächtige Kraft als Reitzung hat. Denn gewißlich weder Galba noch Alexander Severus noch auch andere Kaiser hätten mit allem ihrem Geist und Beyspiele so vieles, auch von wenigen, erzwingen können, wenn sie nicht mit so herrlichen Vortheilen wären begleitet gewesen. Ganz andere Bande werden erforderet, die Menschen in denen Grenzen ihrer Pflichten einzuhalten. Was nützen Spinnenfäden für Elephanten und Bären? Und wie? an so schwachen Fäden soll die Anempfehlung der Ehrbarkeit, ja das ganze menschliche Schicksaal angebunden seyn?

Nicht einmal sind also die Gesätze beschaffen, durch welche die Vernunftlose Natur beherrschet wird. Ich finde, daß diese Gesätze nicht nur die weiseste, sondern auch die stärkeste und wirk-

samste seyn. Ein unveränderliches Gesätz beherrschet den Himmel und die Erde, und alles, was sie enthalten. Und wie? sollen denn nur der vernünftigen Natur allein die Zügeln ohne eine leithende und anziehende Hand an dem Halse hängen? Jener Natur, sage ich, die in der ganzen fühlbaren Welt den ersten Rang behauptet? Dort soll die Vorsicht so wirksam, hier so schläfrig und nachläßig seyn? Es soll in der natürlichen und physikalischen Welt die Ordnung so streng, und in der moralischen und sittlichen Welt soll sie fahrläßig, ja gar keine Ordnung, sondern Unordnung seyn? Schönen Geister! von euch erwarte ich eine vernünftige Antwort.

Der Mensch, werdet ihr sagen, ist frey in seinen Handlungen. Gut, wenn es euch ernst ist, der Mensch ist frey, aber nicht also, daß er ungestrafet könne ausgelassen seyn. Er ist frey, das göttliche Gesätz zu erfüllen, wie er frey ist, das menschliche zu erfüllen. Die menschliche Gewalt hat Mitteln gefunden, dieser zügellosen Freyheit einen Zaum anzulegen, und die göttliche soll keinen finden können? Und der Mensch soll in die Ausführung seines Willens und seiner Befehlen stärker, als Gott seyn? Wie nimmt denn nicht selbst der menschliche Gesätzgeber seine Zuflucht zu der göttlichen Vorsicht, um von selber die Stärke seiner Gesätze zu borgen? Und diese Stärke deren Gesätzen ist die Belohnung. Die Hoffnung und die Furcht, sagt Solon, sind

die

die zwey große Axten, in welchen das menschliche Herz beweget wir, und die Belohnung ist die Feder, die sie in Bewegung setzet. Es ist also kein Gesätz ein wahres Gesätz, ohne der Belohnung. Der Mensch ist zwar in Ansehung derselben frey, aber er bleibt doch mit einem zweyfachen Bande an die Ordnung der Vorsicht gebunden. Wirket er Gutes? siehe, so wird er in der Ordnung der belohnenden Vorsicht glückselig seyn. Wirket er Böses? siehe, so wird er in der Ordnung der rächenden Vorsicht unglücklich und elend seyn. Nichts ist der gesunden Vernunft gemäßer: nichts ist der Ehrbarkeit günstiger: nichts zu der Vollkommenheit und Glückseligkeit und Vollkommenheit der vernünftigen Natur zuträglicher. Und warum will man denn denen göttlichen Gesätzen das absprechen, was man denen menschlichen allgemein einräumet?

Ja die Vernunft weißet uns an, daß, je erhabener die göttliche Gesätze an Würde und Wichtigkeit sind, sie auch desto wirksamer und vollkommener an der Belohnung seyn müssen. So ist es, die göttliche Belohnung muß stärker, muß vollkommener, muß untrüglich seyn, wie uns die oben angeführte allgemeine Meynung aller Weisen und aller Völker versicheret hat. Und also machen die göttlichen Gesätze die festeste Sätze deren menschlichen aus; und die menschliche Belohnung nimmt alle ihre Kraft und Stärke von der göttlichen her, sie wird entweder durch

diese erfüllet, oder ersetzet; und ich wüßte für das menschliche Geschlecht nichts nützlicheres, ja nothwendigeres. Und da in diesem, wie wir gesehen haben, alle Weisen und Völker übereinstimmen, so ist diese Uebereinstimmung nicht nur an sich der stärkeste Beweis, sondern, da er auch von der Vernunft unterstützet wird, macht er einen demonstrativischen Beweis so lang aus, bis der schöne Geist nicht leeres Stroh, sondern einen Gegenbeweis von gleicher Stärke beybringt.

Ich weiß, daß jenem die Strafe mißfalle, dem das Laster gefällt. Aber, meine Herren, weil sie euch mißfällt, wird sie deßwegen ungerecht, oder minder nothwendig? Und muß die Bosheit, muß der Willen und das Verlangen der Unsträflichkeit die Regel und Richtschnur einer guten Regierung seyn? Nein, schönen Geister, dieses war dem Weisen Socrates ein entscheidender Beweggrund, eine göttliche Belohnung, und zwar eine unumgängliche Belohnung zu erkennen und anzunehmen, weil sonst, sagt dieser große Geist, die Bösen und die Gottlosen gewinnen würden. Und was wäre dies anderst, als aller Gottlosigkeit und allen Lastern ein weites Thor eröffnen?

Erheben wir nun unsere Augen zu dem göttlichen Gesätzgeber, so stellen sich uns so viele Gründe dieser Wahrheit dar, als wir in selbem Eigenschaften und Vollkommenheiten entdecken.

Fürs

Fürs erste widerspricht es nicht dem Titul und der Eigenschaft eines Gesätzgebers, Gesätze zu geben, und sie hernach dem Gespötte seiner Untergebenen zu überlassen? Dichte man einmal einen Monarchen, der die schönste Gesätze von der Welt abfasse, Meisterstücke der menschlichen Klugheit und Politick; lasset ihn aber hernach seinen Untergebenen zu verstehen geben, daß er über die Befolgerung seiner Gesätze weder Anklage, weder Untersuchung, weder Richter noch Gerichte, weder Belohnung noch Strafe verlange; daß sie alles das, was er ihnen vorschreibe, aus purem Wohlstande, aus purer Höflichkeit ohne die mindeste Verbindung thun sollten. Schönen Geister, eure Klugheit, eure Aufrichtigkeit fordere ich auf. Was würdet ihr von einem solchen Monarchen denken? sagen? Ihr würdet sagen, er müßte erst auf die Welt gekommen seyn, er müßte die Menschen nicht kennen, denen er Gesätze vorschriebe. Ihr würdet sagen, er habe einen schönen Verstand, ein noch schöneres Herz, aber daß er durchaus noch ein Noviz in der Welt müsse seyn. Ihr würdet sagen, er denke zum Erstaunen, aber daß er seine Gedanken nicht auszuführen wisse. Ihr würdet sagen, er wäre der beste Mensch, aber der erbärmlichste Gesätzgeber, er wäre geschickt, gute Lehren zu geben, aber ungeschickt, Gesätze zu machen; und wenn man sie auch Gesätze, ja die beste nennen wollte, so wären es Gesätze von der platonischen Republick, die eben so eitel und Wirkungslos wären, als seine Re-

publick dichterisch sey. Und dieses ist die Idee, die ihr uns von dem besten und weisesten Gesätzgeber der ganzen Welt geben wollet.

Nein, ich wüßte in der ganzen Welt keinen so seltsamen und erbärmlichen Gesätzgeber. Gesätze geben, die schönste, die wichtigste, die nothwendigste Gesätze geben, die ein Muster aller Gesätze seyn sollen, und sie durch keine Belohnung unterstützen, und wirksam machen, hieße das nicht eine so kostbare, eine so verehrungswürdige Sache dem allgemeinen Gelächter und der allgemeinen Verachtung aussetzen? In diesem Falle, was müßte der große Gott zu dem Menschen sagen? Ich will, o Mensch, müßte er sagen, und ich befehle dir, daß du fromm, daß du nüchtern, daß du gerecht, daß du mitleidig seyst. Die schönste Befehle, anbetungswürdiger Willen; wenn nun aber der Mensch würde fragen: Welcher Nutzen wird mir zuwachsen, wenn ich gehorsame? Welchen Schaden habe ich zu fürchten, wenn ich nicht gehorsame? Und Gott würde antworten: keinen von beyden: gehorsamen ist gut, ungehorsamen ist bös: aber thue was du willst, mich ficht es nicht an, und du hast von mir nichts zu erwarten. Was würde der Mensch von dieser Antwort gedenken? Was wird er sagen? Was wird er thun? Auch der blose Gedanken setzt mich in Entsetzen. Das heiligste Gesätz unter allen wird das verächtlichste; und da der kleinste Fürst seinen auch minder guten Gesätzen den schuldigen

Gehor-

Gehorsam zu forderen weiß, so soll der höchste Gott von der Höhe des Himmels mit gleich gültigen Augen ansehen können, daß seine heiligste und beste Gesätze von jedem, der nur will, mit Füßen getretten werden. Wenn dieses nicht Schwermereyen sind, so zeige man mir andere?

Die Oberherrschaft Gottes, so der zweyte Titul ist, widersetzet sich: soll denn die höchste Oberherrschaft die verachteste seyn? Denn gesetzt, daß sie nicht belohnen solle, was würde sie seyn? Ueber alle herrschen, ohne daß ein einziger will unterthänig seyn, oder daß er nur will unterthänig seyn, wenn und wie es ihm gefällt? Ich will nicht sagen, würde ein Fürst auf seinem Throne, sondern würde auch nur ein Herr in seinem Hause mit einer solchen Herrschaft zufrieden seyn? Tertulianus hatte schon denen Heiden vorgeworfen,*) daß Cäsar mehr, als Jupiter respectiret würde. In Wahrheit nicht nur das abgeschmackteste, sondern auch das thorrechteste Betragen, wenn Jupiter der Belohner wäre. Denn wie? soll der Kaiser der Römer höher als der Kaiser der Menschen und Götter geachtet werden? Aber in dem Falle, daß Jupiter kein Belohner wäre, konnten die Heiden nicht antworten: wenn wir den Kaiser mehres respectiren, thun wir unrecht? In denen Händen des Cäsars ist Reichthum und Armuth, Ehre und Schmache, Leben und Tod, Glück und Unglück. Da entgegen in denen Hän-

den

*) *Apoleg. C. XXVIII.*

den unseres Jupiters ein schönes Nichts ist; ihm gehorsam oder ungehorsam seyn, ist für uns alles eines: was sollen wir uns also um ihn bekümmeren? Und dieses ist das Aufführen unserer schönen Geister, welche die göttliche Belohnung nicht erkennen wollen, sie beten die Götter der Erde an, und verachten den Gott des Himmels. Gewißlich muß das eine Verachtungswürdige Regierung seyn, die man nicht fürchtet: ja, sagt Lactantius, das Reich wird zerstöhrt, so die Furcht nicht beschützet.... wo keine Strafe ist; wird auch kein Reich seyn. Ist es aber möglich, daß die schönen Geister aus der Abscheulichkeit der Folge, die Abscheulichkeit ihres Grundsatzes nicht einsehen sollen? Es ist Sonnen-klar, daß keine Herrschaft in der Welt sey, die also müsse respectiret werden, als die göttliche; also muß auch keine mehr gefürchtet werden, als sie, weil keine mehr und sicherer belohnet, als sie.*)

Die dritte Eigenschaft Gottes, oder der dritte Titul, so die Belohnung forderet, ist die Vorsicht. Ohne diese würde Gott nur zur Hälfte vor-

*) Ich habe das Wort *rimunerare*, *rimunerazione* in dieser und in denen folgenden Betrachtungen durch belohnen übersetzet, weil man zu sagen pfleget: Mit Gutem und Bösen belohnen; das Gute mit Wohlthat, das Böse mit Strafe belohnen. Vielleicht wäre vergelten ausdrückender; aber doch das nämliche.

vorsichtig seyn. Vorsichtig in denen schönsten Anordnungen, unvorsichtig in der Ausführung und Vollstreckung. Die höchsten Absichten Gottes hiengen alle an einem schwachen Faden. Diesen zu zerreißen, und jene zu vereitelen, brauchte es nichts, als die Kühnheit zu wollen und nicht zu wollen. Sage man mir doch aufrichtig, wenn die physikalische oder natürliche Ordnung der Welt an solchem Faden hienge, wäre nicht schon längst alles in trümmern gegangen? Und so soll die moralische Ordnung beschaffen seyn, an der so viel mehres gelegen ist? Es würde dem Beherrscher Himmels und der Erde eine schöne Ehre seyn, wenn es jedem erlaubt wäre, ohne Furcht alles über sich unter sich zu kehren. Nehme man die Gleichniß von einem irrdischen Regenten, und man wird die erschröckliche Ungereimtheit und Verwirrung mit Händen greifen.

Scipio, sagt der H. Augustinus, *) widersetzete sich mit allen Kräften der Zerstöhrung des eifersüchtigen Carthago. Und warum dieses? Er fürchtete, sagte der H. Lehrer, die Sicherheit möchte denen schläfrigen Römern einen Feind gebähren: *Timens infirmis animis hostem securitatem.* Schöne Worte! dieser große Held hatte die Furcht, Rom würde nach der Zerstöhrung ohne Furcht leben, und hielte diese Sicherheit für einen gefährlicheren Feind, als alle carthaginensische Macht. Und das schlimmste war, daß der Aus-

*) *L. I. de Civ. Dei C. 30.*

gang seine Weissagung erfüllet hatte. Rom, da es von außen sicher war, verwildete von inne durch Lastern, und verlohre seine Siege. Was würde es nun werden, wenn der Welt die Furcht Gottes sollte benommen seyn? Wer könnte sich eine traurigere Sicherheit vorstellen, als diese?

Die menschliche Gesätze zeigen genug, daß sie nicht hinlänglich sind, die menschliche Bosheit zu zäumen. Ihre Furcht, setzet Lactantius *) hinzu, kann die Lastern nicht einhalten, blos kann sie die Zaumlosigkeit bändigen; denn diese Gesätze können die Lastern strafen, aber die Gewissen nicht befreyen und schützen. Die Lastern, die zuvor offenbar begangen wurden, werden nun in dem Verborgenen getrieben. Selbst die Rechten sind verkehrt, denn, die an denen Richterstühlen sitzen, sind feil zum Vortheile des Verbrechens, und zum Schaden der Unschuld. Wehe dem gemeinen Wesen, wo man keine andere Gesätze, als die menschliche kennet! Ich wüßte es nicht zu bestimmen; ob das Uebel, so hieraus dem menschlichen Geschlechte zufließet, oder ob die Unbild, die hierdurch der göttlichen Vorsicht zugefüget wird, größer sey.

Was aber die Läugner der Belohnung am stärksten überzeuget, ist die göttliche Gerechtigkeit. Denn ist es möglich, daß ein vernünftiger Mensch läugnen könne, daß Gott gerecht sey? Selbst die

Idee

*) *Epit. C. 3.*

Idee, sagt der scharfsichtige und gründliche Gerdil, von dem Gerechten und Ungerechten zwinget uns, die Gerechtigkeit Gottes zu erkennen, denn woher hätten wir diese Idee, wenn sie uns nicht von dem ersten und einzigen Urbild und Urstoff eingeflößet und eingepräget wäre? Und ist nicht die Gerechtigkeit eine Vollkommenheit, ja eine pure Vollkommenheit, und wie kann das Wesen, so von seiner Wesenheit aus das Vollkommenste ist, derselben beraubet seyn? Wirklich war kein Volk, und kein Weltweiser, der diese Vollkommenheit in Gott nicht erkennet hätte, die Epicurer und einige Stoicker ausgenommen: die erstere, weil sie dieselbe ihrer trägen Glückseligkeit entgegen hielten; die zweyte, weil sie glaubten, die Gerechtigkeit sey von der Leidenschaft des Zornes und der Unruhe unabsonderlich, zwey grobe Irrthümer, wie wir bald sehen werden; haben wir demnach selbe zernichtet, so wird auch ihre Ausnahme und Ansehen fallen.

Ja diese Vollkommenheit ist eine deren wesentlichsten und nothwendigsten, welche die ganze moralische Ordnung bilden und erneueren muß. Alles, was die Klugen und Guten verlangen, ist ihr heißer Wunsch, daß endlich die Wahrheit möge an Tage kommen, daß endlich jeder für das möge erkennet und geoffenbaret werden, was er ist, und daß er nach seinen Verdiensten möge belohnet werden. Und eben dieses ist, was wir von denen Menschen nicht hoffen können. Die Richter de-

ren Menschen sind gemeiniglich ungerecht, sagt Plato; *) jetzt wird der Unschuldige verdammet, jetzt der Schuldige gerechtfertiget; dem wird die Strafe zugeurtheilet, der die Belohnung verdienet hätte, und dem wird die Belohnung gegeben, der gestrafet sollte werden. Und wer ist derjenige, der nach der Billigkeit den Lohn mit dem Verdienste abwägen könne? Dieses, sagt Plato, **) ist nur dem Gerichte des Jupiters vorbehalten. Dort, wie der nämliche Plato sagt, ist das Feld der Wahrheit. Es kann also keiner die Gerechtigkeit Gott abläugnen, er müßte denn im Gehirne verrücket, oder ein Uebelthäter seyn, er müßte ein Feind der Ordnung, ein Feind des Verdienstes, ein Feind der Wahrheit seyn.

Wir können noch hinzusetzen, und er müßte auch ein Feind der Tugend seyn. Denn, wie Lactantius ***) ganz recht sagt, wenn die göttliche Gerechtigkeit nicht wäre, so wäre das ganze menschliche Leben eine Thorheit. Es ist zwar wahr, daß die Tugend sehr vieles beytrage, daß man auf dieser Erde ruhig und vergnüget lebe, aber es fallen tausend Fälle vor, in welchen, wenn kein würdiger und gerechter Belohner der Tugend wäre, selbe nicht nur beschwerlich, sondern auch schädlich und verderblich, folglich thorrecht wäre. Und welcher tugendhafte Mensch soll solche unwürdi-

*) *In Gorgia.*
**) *L. VI. Leg.*
***) *Epit. C. 3.*

würdige Dinge denken können? Welcher tugendhafte Mensch soll sich von der Gottheit eine so abgeschmackte Idee fassen können, daß sie in tausend Fällen zum Character der Tugend die Thorheit, und zu ihrem Lohne das Verderben bestimmet habe? O Gott! würde ich mit Zittern ausrufen, o großer Gott! so soll bey dir zwischen einem Aristides und Phalaris, zwischen einem Cato und einem Catilina kein Unterschied seyn? Und wie? du sollst niemal die Stimme der unterdrückten Frömmigkeit und Unschuld hören, die Tag und Nacht zu dir seufzet und schreyet? Und die Gottloßigkeit und das Laster sollen beständig stolz und sicher, ja trotzend vor deinen Augen herwandeln? Aber nein, eine solche abentheuerliche Idee kann nur die Bosheit und der Wahnwitz selst von dir sich bilden.

Aber Gott erzörnet sich nicht, sagt der Stoikus; aber wenn sich Gott nicht erzürnet, fragt der alte Tertulianus, *) woher kömmt die natürliche Furcht der Seele gegen Gott? Denn was fürchtet man, als seinen Zorn? Und warum fürchtet man seinen Zorn, als wegen der Strafe? Beunruhige sich der Stoikus nur gar nicht durch die Furcht, daß der göttliche Friede durch den Zorn werde gestöhret werden; sey der Epicurer nur ohne Sorge, daß die göttliche Glückseligkeit werde belästiget werden. Gott hat keine so müssige

*) *L. de Test. Anima C. 2.*

sige und träge Natur, wie sich der Thor einbildet; und der Zorn Gottes ist nicht dem Zorn des Menschen gleich, wie er dichtet. Der Zorn Gottes ist die ruhigste Richtschnur der Gerechtigkeit, nicht aber eine heftige Bewegung der Affecten und Leidenschaften. Es ist ein Zorn, den man einigermaßen dem Zorne des Gesätzgebers und deren Gesätzen vergleichen kann, die dem Delinquenten die Strafen nicht aus Leidenschaft, sondern aus purer Liebe oder Gerechtigkeit und Ehrbarkeit auferlegen.

Wir wollen noch mehres sagen: wenn man blos auf die Gerechtigkeit will schauen, so gebühret dem Menschen mehr die Strafe, als der Lohn. Denn dort ist keine Schuld der Gerechtigkeit, wo kein Recht ist. Was hat aber der Mensch für ein Recht, von Gott belohnet zu werden? Er ist ganz und gar ein Geschöpf Gottes, und was hat der Mensch, was thut der Mensch, so er Gott nicht schuldig ist? Selbst die menschliche Oberherrschaft setzet keinen Preiß für die Erfüllung deren gemeinen Pflichten aus. Gott könnte also mit größerem Rechte sagen: O Mensch, was verlangest du von mir? Wenn du wohl handelst, so erfüllest du deine Pflicht, und du verdienest keinen Lohn. Handelest du übel, so weichest du von deiner Pflicht ab, und machst dich der Strafe würdig. Selbst in der menschlichen Regierung bleiben dergleichen Uebertrettungen nicht ungestrafet. So finde ich es, daß die Gerechtig-

keit

keit mehres dahin gehe, die Bösen zu strafen, als die Guten zu belohnen; und die Natur scheint dieses selbst sagen zu wollen, die weit geneigter ist, bey dem Bösen zu fürchten, als bey dem Guten zu hoffen.

Allein was die strenge Gerechtigkeit nicht forderet, dies forderet die unermessene Güte dieses höchsten Monarchen. Er liebt seine Geschöpfe, und zur Verherrlichung seiner Wohlthätigkeit hat er sie aus dem Nichts gezogen. Nun überleget es, wenn er die Ungehorsame und Aufrührer strafen, die Gute und Gehorsame aber nicht belohnen wollte, würde Gott der beste unter denen Monarchen, oder nicht vielmehr der schlimmste unter denen Tyrannen seyn? Was saget ihr hierzu? vernünftige Geschöpfe nur in die Welt setzen, daß sie nur eine Zielscheibe seiner Rache, entgegen von aller seiner Wohlthat ausgeschlossen seyn? Gewiß hat noch keiner, so viel mir bewußt ist, von Gott einen so wunderlichen Begriff sich gemacht. Jener, der unter denen Heiden am besten gedacht hat, den Plato meyne ich, hat uns die Gottheit zugleich strafend und belohnend vorgestellet, ja mehres belohnend, als strafend; und dieses ist seiner höchsten Güte eigen, die natürlicher Weiß mehr zu Wohlthaten, als zu Strafen, sie mögen auch noch so sehr verdienet seyn, geneiget ist.

Widerstreitet aber nicht jede Strafe einer so vollkommenen Güte? O wie närrisch sind doch

die Ideen, die sich die Menschen zur Schmeichlung ihren Leidenschaften ausdichten. Und jene von dem Uebermaase der göttlichen Güte ist gewiß die thorrechteste. Sie dichten eine völlige Unsträflichkeit, als wäre sie eine nothwendige Folge dieser Gütigkeit. Aber sind sie nicht Thoren? Gott ist für, und an sich durchaus gut, sagt Tertulianus: *Deus ex suo bonus;* und er ist also gut, daß ihm keiner an der Güte gleichet; und wenn sich seiner Güte nichts widersetzete, so würde sie sich in lauter Wohlthaten ergießen. Aber was muß er thun, wenn sich die stolze Bosheit wider ihn auflehnet? Soll er ihr schmeicheln, soll er sie streicheln, soll er sie mit Wohlthaten überhäufen? Da der weise Archidamas sahe, daß der König Carilaus gar zu gutherzig war: wie, sagte er, *) wie kann ich ihn loben, da er auch solche Gefälligkeiten denen Bösen erzeiget?

Würde aber diese Güte jemand schaden, würde sie jemand einen Eintrag thun? Hier scheint der gute Plato unentschlossen zu seyn, und bleibt zwischen dem Ja und zwischen dem Nein hangen. Aber wie? widerspricht vielleicht dem Allerhöchsten Richter das Schaden, dem er schadet, das Strafen, den er strafet, das Wehethun, dem er wehe thut? Wohl nicht, sagt der einsichtige Lactantius mit weit billigerer Meynung; **) gleichwie der menschliche Gesätzgeber und Richter weder schadet, noch Ue-

*) *Plut in Apoph Lacon.*
**) *L. de Ira Dei C.* 17.

Uebels thut, also auch nicht der göttliche, wenn er sich denen Bösen widersetzet: *Et Deus, cum malis abest, nocens non est.* Die Güte kann niemal der Gerechtigkeit entgegen seyn; ja in dem Gegentheil, in diesen Fällen ist die Gerechtigkeit selbst eine Wirkung der Güte.

Bewunderet einmal, ihr schönen Geister die Verschiedenheit deren Meynungen: ihr findet in dem Schwierigkeit, daß der gütige Gott die Gottlosen strafe; und der große Augustinus *) findet entgegen in dem Schwierigkeit, daß der gerechte Gott denen Gottlosen verschone und vergebe: *Verum malis quomodo parcis, si es totus justus?* Und die Schwierigkeit Augustini scheint mir weit vernünftiger zu seyn; wer hat sich jemal gewunderet, wenn ein noch so guter Richter hier auf Erden einen Schuldigen strafet? Wohl aber würde man wunderen, wenn er einen großen Uebelthäter schonen wollte. Deßwegen, um eine gerechte Ursache der Vergebung zu finden, nimmt Augustinus seine Zuflucht zu der unbegreiflichen höchsten Güte Gottes: *An quia bonitas tua est incomprehensibilis* Und auch unter uns Menschen ist die Gnade und die Verschonung der höchsten Güte des souvrainen vorbehalten. Allein die Vergebung wird nur einer aufrichtigen Bekehrung und Besserung ertheilet; wenn diese nicht erfolget, so ist die Strafe nicht nachgelassen, sondern aufgeschoben, und die gereitzte Gerechtigkeit

*) *Man.* C. 32.

rächet die Gerechtsame der beleidigten und mißbrauchten Güte.

Aber um diese milde Gegner noch besser ihres Irrthums zu befreyen, tritt uns Tertulianus sehr gelegen zur Seite: *) was will man die Güte mit der Gerechtigkeit in einen Contrast setzen? Die Gerechtigkeit Gottes selbst ist eine Güte: *Ipsa Dei Justitia bonitas est.* Ein schöner Gedanken, fruchtbar an noch schöneren Lehren. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur aus jenem allgemeinen Grunde eine Güte, weil sie eine Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit eine Güte ist; weder aus einem anderen allgemeinen Grunde, weil sie als eine Vollkommenheit Gottes mit der göttlichen Wesenheit, so die höchste Güte ist, eines ist, wie die Schulen reden; sondern an und in sich selbst betrachtet, ist die Gerechtigkeit Gottes die Güte, und seine Güte die Gerechtigkeit; wenn dieses, was ich sage, wunderbar scheinet, so wird sich die Sache sogleich aufklären.

Die Güte ist eine Liebe des Guten, und ein Haß des Bösen, ist nicht dem also? Also, folgere ich weiter, so ist sie auch eine Liebe deren Guten, und ein Haß deren Bösen. Die Folge macht Lactantius: **) *Qui bonos diligit, & malos odit.* Eine Folge, die sich auf die Natur der Liebe

*) *L. II. Contra Marcionem C. 12.*
**) *L. de Ira Dei C. 5.*

Liebe gründet, daß man eine Sache nicht liebe, ohne jenes, was ihr entgegen steht, zu hassen. Darum sagte auch Plato in dem zehenden Buche seiner Gesätzen: daß der Gerechte von Gott werde geliebet, und der Ungerechte gehasset. Wem ist nun weiter unbekannt, daß die Liebe und der Haß auf entgegengesetzte Weiß wirken, der eine gegen, der andere wider seinen Gegenstand? Deßwegen setzet allda Plato gerade zu noch bey: daß Gott den Gerechten belohne, und den Ungerechten strafe. Wenn dieser Vernunftsschluß zu fein scheinet, wollen wir zu einem anderen schreiten, der fühlbarer, aber eben so überzeugend ist.

Saget mir, würde der Herr gut seyn, der seine gute und böse Diener gleich hielte? Und ein Vater, wenn einer seiner Sclaven seine Kinder würde ermordet, sein Weib erwürget, das Haus in Brand gesiecket haben, und er den Thäter nicht würde zur Strafe ziehen. Würde dieser, fragt Cicero,*) ein guter Vater seyn? Und ich frage, würde jener Fürst, der alle Beleidigungen, die denen tugendhaften und der Tugend angethan würden, nachsähe, und der denen Räubern, Verräthern und Meuchelmördern freyen Lauf würde lassen, gut seyn? Ich frage noch einmal, dieser Fürst sollte ein guter Fürst seyn? Niemand wird es bejahen: und dennoch trauet sich nicht nur einer, sondern mehrere zu behaupten, so wäre Gott alsdenn gut. Ach Güte, die der Tugend so betrübt

*) Ap. Lact. L. de ira Dei C. 17.

trübt würde seyn! ach Güte, die nothwendig die Menschen sittlicher Weiß schlimm, und wirklich unglücklich machen müßte!

Hat aber Gott deßwegen die vernünftige Geschöpfe in die Welt gesetzet, um ihnen die Schwere seiner Rache fühlen zu lassen? Aber ich frage entgegen, hat denn Gott die vernünftige Geschöpfe in die Welt gesetzet, um von ihnen alle Beschimpfungen, alle Beleidigungen und Ausschweifungen mit Gleichgültigkeit zu ertragen? Dergleichen Uebelthäter mögen sich nur bey Zeit besseren, und sich nach der Vorschrift dieser höchsten Güte umgießen, wenn sie nicht die Wirkungen dieser langmüthigen Güte erfahren wollen. Es ist nicht anderst, die Güte ist eine natürliche Feindinn der Bosheit, und aus einem natürlichen Triebe suchet sie selbe zu zernichten, entweder durch die Verbesserung oder durch die Rache: so wahr ist die Gerechtigkeit selbst die Güte. *Ipsa Dei Justitia bonitas est.*

Die ganze Gottheit forderet endlich die Belohnung; denn ohne die Belohnung würde Gott nicht Gott seyn: indem er weder vorsichtig, weder gerecht, weder gütig würde seyn, und er würde nicht mehr als ein Gott erkennet, noch angebeten werden. Wenn Gott so beschaffen ist, wie ihn Epicurus vorstellet, weder wohlthätig gegen die Guten, weder streng gegen die Bösen, so mag immer dieser Gott, sagt Cicero, *) für sich

seyn;

*) *Ib. C. VIII.*

seyn; *Deus, si talis est, valeat.* Und auf diese Art, sagt Lactantius, *) ist die Religion aufgehoben; denn wie kann sie ohne die Furcht Gottes bestehen? Was man nicht fürchtet, verachtet man. Ich weiß also nicht, wer sich gegen die Gottheit gröber vergehet, der ihr Daseyn läugnet, oder der ihr die Belohnung abspricht. Läugnet man diese, so sind alle ihre fürnehmste Eigenschaften und Vollkommenheiten verläugnet, und ohne diesen ist sie ein Abentheuer, und verachtungswürdig.

Und sind diese Gründe nicht schließend und bindend, die allgemeine Uebereinstimmung in Ansehung der göttlichen Belohnung als einen Ausspruch und eine Stimme der Wahrheit zu beweisen? Wir werden entweder mit Vernunft oder mit Gewalt zu Gott geführet, sagt Montagne. **) Und, du Halstärriger und hochmüthiger Mensch kannst du der Vernunft widerstehen? Deine eigene innere Ueberzeugung zwinget dich. Der Spruch des Tertullianus ist nur allzuwahr: *Omne malum timore natura perfudit:* Die Natur durchwebet alles Uebel mit Furcht. Mensch, du fühlest diese Furcht, wenn du Böses thust. Du fühlest sie auch, wenn du allein bist; du fühlest sie auch wenn du weißt, daß du gar nichts von denen Menschen zu befürchten hast. Was suchest du denn eine Gesätztafel, auf welcher diese Belohnung geschrieben stehe?

*) *Ib.*

**) *Essai L. II. C. 12.*

Du bist diese Tafel, dein Gewissen ist sie, so dich verdammet, und dein Herz ist sie, so durch sein Zitteren dir die Strafe ankündet: *Omne malum natura timore perfudit.*

Man wirft die Frage auf, ob, wenn jemal ein Gerechter und Unschuldiger gelebet habe, ohne Gott zu ehren, und um seine Weege sich zu bekümmeren, wie Lactantius von dem Aristoteles, vom Timon und anderen Philosophen dafür hält, ob, sage ich, ein solcher werde belohnet oder bestrafet werden? Bey einem gewissen philosophischen Richterstuhle würde es ein Verbrechen seyn, auch nur daran zu zweifeln. Wie? ein Gerechter soll gestrafet werden? Ein unschuldiger? Ein Philosoph? Allein an dem Richterstuhle der Wahrheit würde es ein Verbrechen seyn, auch nur an dem Gegentheile zu zweifeln. Wie? würde man mit größerem Rechte sagen, der soll belohnet werden, der den ersten und fürnehmsten Theil des natürlichen Gesätzes überschritten hat? Der Undankbare, der Hochmüthige, der Gottlose soll nicht gestrafet werden, der seinen Vater, seinen Herrn, seinen Gott nicht erkennet hat? Und muß er nicht eben deßwegen um so schwerer gestrafet werden, weil er ein Philosoph ist gewesen? Denn seine Philosophie, da sie ihn mehr, als andere muß erleuchtet haben, macht ihn unverantwortlich. Nein, nicht seine Unschuld, nicht seine Gerechtigkeit wird bestrafet werden, sondern die unsägliche Ungerechtigkeit, die heiligste und unnach-

laß-

laßbare Pflichten nicht zu erfüllen, wird mit denen übrigen Lastern gestrafet werden.

Endlich wird der große Einwurf wieder aufgewärmet: Wenn Gott ein gerechter Belohner ist, warum sind denn öfters jene, die sich so gröblich vergehen, hier glückselig, entgegen sind jene, die so fromm und tugendhaft leben, so elend und armselig? Aber ich antworte, dieser Einwurf ist sehr kühl und unschicklich, ehe wir gesehen haben, was, wo, und wann die göttliche Belohnung sey. Wer weiß, ob es nicht im Kurzen die Urheber dieses Einwurfes gereuen werde, selben aufgeworfen zu haben? Sie gestehen ein, daß hier keine würdige Belohnung sey, und hiermit stimmen sie Triumpflieder an: aber der Triumpf, wenn Gott will, soll sich bald in ihre völlige Niederlage verwandeln. Aber sehet, wie schlau, wie zweyzüngig unsere Gegner seyn, was einige zugeben, läugnen die andere, und wenige sind unter sich, und in ihren eigenen Lehren zusammenhangend; in einer Sache von so grosser Wichtigkeit, wollen wir also zu Werken gehen, auf daß wir allem Irrthum die Ausflucht versperren, und endlich die Wahrheit, wie es billig ist, das Feld siegreich behaupte.

Dreyzehende Betrachtung,

ob

die verschiedene philosophische Meynungen von der Belohnung richtig seyn, und ob selbe im gegenwärtigen Leben anzutreffen sey?

Hier stellen sich die Epicurer, die Aristotelicker, die Stoicker und alle Gattungen von schönen Geistern mir in das Angesicht, und sagen mir mit dreister Mine, daß sie nicht annehmen werden, was sie nicht mit Augen sehen, und mit Händen greifen. Andere von ihnen, die hier auf Erden keine Belohnung sehen, läugnen selbe mit der Vorsicht rund hinweg, andere geben vor, sie sähen hier eine hinlängliche Belohnung: alle geben sich gleichsam die Mühe, dieselbe zu vereitelen; oder an ihrer Stelle eine gewisse gefundene Glückseligkeit zu setzen, die das letzte Ziel sey, wohin die Selbstliebe trachtet, und welches die menschliche Sorgfalt und der menschliche Fleiß zu seinem Gegenwurfe habe. Wir wollen diese Verläugner der Belohnung, wie der göttlichen Vorsicht, ihnen selbst überlassen, denn wir haben schon oben ihr leeres Strohe mehr als es verdienete, ausgedroschen. Die Spötter, oder Betrüger und die Betrogene sind noch übrig.

Die Betrüger, deren die mehreste sind, kleiden sich in tausend Gestalten ein, um die Einfältige zu betrügen. Einige hatten das Herz zu sagen, daß das natürliche Gut und Uebel in purer Einbildung bestehe. Würden sie gesagt haben, daß die Einbildung in diese Güter und Uebeln seinen Einfluß habe, so hätten sie das gesagt, was wir alle wissen. Aber wenn sie sagen, daß alles in der Einbildung bestehe, dies ist ein Wahnwitz der keine andere Antwort, als eine gute Dose von Nieswurz verdienet. Wenn sie bey Sinnen wären, würde ich sie fragen, ob denn auch die moralische Uebeln in der Einbildung bestünden? würden sie mit ja antworten, so würde ich sie fürs erste für schlimme und unehrbare Leute halten; und zweytens würde ich ihnen sagen, daß nach ihrer Lehre die eingebildete natürliche Güter mit denen eingebildeten sittlichen übereinstimmen müßten, z. B. Reichthümer, Wohllüsten mit der Tugend, Frömmigkeit u. s. w. so falsch ist. Würden sie aber mit nein antworten, so würde ich sie fragen, welches denn die Belohnung wäre, die denen sittlichen Güttern zukomme?

Andere Meynen, sie hätten den ganzen Stein gehoben, wenn sie das Schicksaal oder Verhängniß vorschützeten. So ist es, sagen sie, alles was geschieht, geschieht aus Nothwendigkeit. Die Zusammenkettung der natürlichen Ursachen bringt nothwendig in diesen und diesen Umständen diese und keine andere Wirkung hervor, folglich hat nie-

niemand Ursache, sich darüber zu beklagen. Niemand? frage ich, niemand? Auch alle die Tugendhaften, die ohne mindester Belohnung dem nämlichen Schicksaal, wie die Laſterhafte, unterworfen sind? Man wird doch nicht wollen, daß auch die Tugenden und die Lastern von dem Verhängnisse und dem Fatum abhangen: so weit trieben es die Stoicker nicht einmal, und wir haben diesen Einfall in der Betrachtung von dem freyen Willen unwiderleglich abgefertiget.

Andere beten mit einer erhabenen Mine dem braven Dichter Poppe nach: Alles geht gut. Der Mensch steht auf seinem Posten; eine besondere Unordnung trägt das Ihrige zu der allgemeinen Ordnung des Ganzen bey. Sie haben recht, meine Herren, alles geht und steht gut in seiner natürlichen und physikalischen Lage, aber nicht in der moralischen, wenn ihr nicht auch sagen wollet, daß der Diebstahl und der Meuchelmord auch gut gehe und stehe. Der Mensch steht auf seinen Posten, also steht er da, wohin ihn die Ordnung der göttlichen Vorsicht gestellet hat; diesem in diesem, jenem in einem anderen Clima, einen in der Armuth, den anderen in denen Reichthümern, einen auf den Stuhl der Ehre, den anderen auf die Bank der Diener, u. s. w. ohne die Verschiedenheit deren Ständen würde die Verschiedenheit der Aemtern nicht erfüllet werden, und ohne die Verschiedenheit der Aemter würde das so vielförmige System der menschlichen

lichen Gesellschaft nicht aufrecht erhalten werden. Werdet ihr aber auch sagen, daß der unschuldige Seneca in seinem mörderischen Bade, und der tyrannische Nero auf dem höchsten Throne der Welt auf ihrem Posten stehen?

Mag immer diese privat Ordnung zu der allgemeinen das Ihrige beytragen; und es würde die gröβte thorheit seyn, wenn wir alle Unordnung zu verhinderen suchen wollten. Ja dieses ist ein Wunderwerk der göttlichen Vorsicht, das Böse zuzulassen, und aus selben eben so viel, ja noch mehr Gutes, entweder zur Prüfung und Vollkommenmachung deren Gütern, oder zur Verbesserung und Bestrafung deren Bösen, herauszuziehen. Aber eben dieses überzeuget uns, daß eine Vorsicht sey, die allen Unordnungen steuere, und selbe wieder in Ordnung bringe, und daß es folglich eine belohnende Vorsicht gebe.

Wenn dieses nicht wäre, wo würden wir hinkommen? Gott würde sehen, daß der Böse zum Schaden des Guten Vortheile zöge; er würde sehen, daß das Laster auf Unkösten der Tugend glücklich sey, und dieses sollte er sehen, und gleichgültig ertragen? Dies wäre die gröβte deren Unordnungen, alles also einzurichten, daß alles gut gehe, nur die zwo Hauptsachen ausgenommen, nämlich das Laster und die Tugend.

Andere um diese Dinge auszugleichen, tretten mit einer groβen Waage in denen Händen

auf die Schaubühne, wie der homerische Jupiter, da er die Schicksaale von Troja und von Griechenland abwägete. Und zu was, sagen sie, bedürfen wir eine belohnende Vorsicht aufzusuchen? Es sind schon einem jeden die Güter gegen die Uebeln abgewogen; so vieles hat er sich zu erfreuen, und so vieles hat er zu leiden: die Gleichheit stopft denen Klagen des Menschen den Mund, und vertheidiget die Gerechtigkeit Gottes. Aber diese Gleichheit, sagt der weiseste Redner und Philosoph Isocrates, wäre die ungerechtigste. Nur jene Gleichheit ist gerecht, die mit denen Verdiensten die Belohnung ausgleichet, und die nach dem Verhältnisse deren Handlungen die Preise und die Strafen austheilet. Und dieses ist die Gleichheit, sagt er, die man in Athen verlanget. Aber wie soll jene Gleichheit, die unter denen Guten und Bösen keinen Unterschied ausmacht, die die Vertheidiger des Vaterlandes mit ihren Verräthern vermänget, gerecht seyn? Es soll eine Gleichheit des Schicksaals bey einer so erstaunlichen Ungleichheit des Verdienstes bestehen?

Aber wer sind diese, wenn ich fragen darf, die in einem Winkel ihres Zimmers das Gute und das Böse eines jeden Menschen so genau auswägen? Lachet, meine Herren, lachet; jene sind es, die nicht einmal auf vier und zwanzig Stunde das Gute und das Böse, so sie selbst erfahren, sicher auszurechnen wissen; dieses sind die Abwäger, die Rechnungsführer, die Ausmesser und die

sichere

sichere Ausgleicher aller deren Gütern und deren Uebeln aller Menschen der ganzen Welt von ihrem Ursprunge an, bis zu ihrem Ende. Was werden sie aber zu dem sagen, wenn sie sehen, daß einige das Gute andere aber das Uebel ohne Ziel und Maase erfahren und ertragen? Und wenn er alle seine geometrische, arithmetische und algebraische Proben versuchet hat, was richtet er aus? Er macht uns die sichtbare Probe, daß man auch mit der Geometrie, Arithmetick, und selbst auch mit der Algebra Thorheiten begehen könne.

Doch, es mag mit dem Maase und Gewichte der Güter und der Uebeln beschaffen seyn, wie es wolle, ich kehre auf meinen Pfad zurück, und frage: Ist es gerecht gehandelt, daß man jenen, der sich allen seinen bösen Begierden überläßt, dem gleich halte, der denenselben großmüthig widerstehet? Ist es gerecht, daß der wohlthätige Socrates, und der verläumderische Melito das nämliche Schicksaal genießen? Das nämliche der treue Thraseas und der treulose Tiberius? Das nämliche die keusche Cornelia und die blutschänderische Poppea? Und ist dieses Gerecht, frage ich? Eine solche Gleichhaltung kann nur der dümmeste oder gottloseste unter allen Menschen Gott zuschreiben.

Andere meynen, die Belohnung sey eines jeden Wohl oder Uebel, Nutzen oder Schaden, die aus eines jeden seinen Handlungen sich ergeben. Lächerlicher Einfall! als wenn ein Gesätzgeber sa-

gen wollte: Esse nicht zu viel, unter der Strafe der Unverdaulichkeit: trinke nicht zu viel, unter der Strafe der Berauschung. Dieses ist eine Strafe, die der Gesätzgeber nicht auflegen kann, sondern die aus der Beschaffenheit der Sache folget. Und der Gottlose würde bey dieser Strafe frohe seyn. Denn aus dem Physikalischen seiner schwärzesten Handlungen folget nicht selten das reitzende Vergnügen, nach dem ihm am mehresten lüsteret. Andere, die nicht mehr wissen, wie sie sich aus der Sache winden sollen, wenden sich endlich zu ihren Brüdern, denen Thieren. Und sehet, sagen sie, andere von denen Thieren sind boshaft und schädlich, und andere sind wohlthätig oder doch wenigst unschuldig; und dennoch belohnet sie Gott nicht, oder ist doch wenigst ihre Belohnung nichts anderes, als was sie entweder aus ihren physikalischen Handlungen darvon tragen, oder die oben benannte Ausgleichung der Uebeln mit dem Guten; und deßwegen bleibt Gott doch Gott, und man kann ihn deßwegen weder einer Ungerechtigkeit, noch sonst einer Unvollkommenheit beschuldigen. Und warum soll die Sache nicht eben so gut in Ansehung deren Menschen angehen? Ich muß es gestehen, bey einem so viehischen Discurs zerreißt mir der Faden der Gedult. Man sollte solche Menschen in einen Thiergarten zu denen wilden Ebern sperren, wenn sie noch nichts von dem Unterschied zwischen ihnen und denen Thieren gehöret haben. Geben sie mir doch Antwort: wo sind denn die

Ver=

Verdienste deren Thieren, daß sie von Gott sollen belohnet werden? Welchen Preis sollen sie vom höchsten Gesätzgeber erwarten, den sie nicht einmal erkennen? Ich will es erleben, daß man zuletzt auch noch für die fruchtbringende und unfruchtbare Bäume, Kräuter und Pflanzen eine Belohnung fordere. Wie in denen Thieren, so ist in denen Pflanzen die natürliche Unschuld oder Bösartigkeit gleich; sie sind beyde eines wahren Lasters und einer wahren Tugend unfähig, folglich auch einer wahren und eigentlichen Belohnung. Alles das Gute, was die Thiere genießen, ist eine pure Gabe des Allerhöchsten, eine pure Wohlthätigkeit des Schöpfers. Und ich bin überzeuget, daß, so wenig sie auch Känntniß haben mögen, sie dennoch sowohl das Gute genießen, als das Uebel leiden. Ist denn nicht selbst das Daseyn ein Gut? Die Widerstrebung wider den Tod, den alle spühren lassen; zeiget, daß das Leben eine fühlbare Wohlthat sey. Einige sagen, die böse und schädliche Thiere hätten ein weit besseres Schicksaal, als die unschuldige; und was soll dieses zur Sache thun? Und woher wissen sie es? Haben vielleicht ihre Seelen wie die pythagorischen in denen Körpern deren Wölfen und Schaafen geherberget? Die geringe Zahl deren Bösartigen, und entgegen die große Zahl deren Unschuldigen lassen mich das Gegentheil muthmaßen. Auch die unvernünftigen Thiere geben uns die Vortheile und die Nachtheile oder Beschwernissen eines zahmen und häußlichen, und eines wil-

den und Waldlebens zu erkennen. Dem sey aber, wie ihm wolle, es wird allzeit ein grober Irrthum der Vernunft und der Logick seyn, wider den Menschen einen Vernunftsschluß aus einer so dunkeln und in der Natur und Wesenheit so unterschiedenen Sache zu ziehen, als die Thiere sind.

Alle diese Philosophen nenne ich Spötter und Betrüger, weil sie durch ihre sophistische Streiche zu verstehen geben, daß sie uns nur hintergehen wollen; sollten sie aber selbst betrogen worden seyn, so will ich mein Wort zurück nehmen, und sie aus Mitleiden betrogene nennen. Jene thun noch besser, welche die Belohnung in jene Güter setzen, die aus der Tugend entstehen. Diese sind wenigst Weltweisen von einem gesunden Verstande, und von einem aufrichtigeren Herzen, und sie haben in ihren Händen wenigst was gründlicheres und scheinbareres, deßwegen man auch ihren Irrthum mit etwas mehrerer Nachsicht behandeln muß. Um so mehr, da einige deren größten Seelen mit diesem Irrthum sind angesteckt gewesen, und dieser Irrthum sehr nahe an die Wahrheit gränzet, die wir noch entwickeln müssen. Und wie? haben wir nicht selbst in dem ersten Theile dieses Werkes gezeiget, daß die Tugend das sichereste Mittel sey, hier auf Erden die mögliche, sowohl gemeine, als Privatglückseligkeit zu erlangen? Wir wollen also nun vollenden, was wir angefangen haben, wir wollen

die

die Sache genau untersuchen, und die Grenze des Wahren und des Falschen genau bestimmen. welches das Geschäft der folgenden Betrachtung seyn wird.

Vierzehende Betrachtung

ob

für den Menschen hier auf Erden eine wahre Belohnung und Glückseligkeit sey; ob selbe die menschliche Tugend verschaffen könne, oder ob sie es selbst sey?

Alle Weltweisen haben geglaubet, und sie haben recht geglaubet, daß für den Menschen eine Glückseligkeit seyn müsse; und die Weisesten unter diesen Philosophen sind in der Meynung gestanden, daß die Glückseligkeit eine Frucht der Weisheit und der Tugend seyn müsse. Zwey Sätze, die so gerecht und so billig sind, daß sie klar und offenbar scheinen. So ist es, für den Menschen muß eine Glückseligkeit seyn: sie hat denen Philosophen so sicher und gewiß geschienen, daß sie selbe voraus gesetzet, nicht aber erwiesen haben. Und sie ist wirklich so gewiß, als jedem Menschen gewiß die Selbstliebe ist angebohren, die so nothwendig, so feurig, so unaufhörlich nach selber seufzet und trachtet, also, daß sie ohne selbe keine

Ruhe, noch einen Frieden hat. Wenn dieses kein Trieb der Natur ist, so zeige man mir einen anderen. Und wenn einem solchen Triebe, einem so natürlichen Verlangen kein Gegenstand angemessen wäre, ich will sagen, wenn es die gesehnte Glückseligkeit nicht wirklich gäbe, so wäre die Natur eine Lügnerinn und eine Tyrannin. Sie wäre eine Lügnerinn, da sie uns mit einem eitelen Götzenbild aufnarrete; sie wäre eine grausame Tyranninn, die uns auf ewig, aber vergeblich marterte; sie wäre eine Mutter gegen die Thiere, und eine Stiefmutter gegen die Menschen. Wer kann sich aber einen so häßlichen und widersprechenden Begriff von der Natur machen? Glaube der Natur, sagt Tertulianus, *) sie ist eine Tochter Gottes: weder Gott, weder die Natur können lügen. *Crede Naturæ.... Neque Deus, Neque Natura mentitur.*

Die Glückseligkeit soll eine Frucht der Weisheit und der Tugend seyn. Könnte eine vernünftigere Sache, als diese seyn, daß das Beste, was der Mensch erlangen kann, die Frucht des Besten sey, so er wirken kann? Das Beste also, was der Mensch erlangen kann, ist seine Glückseligkeit: sein Herz sagt es ihm allzeit vor, daß das Beste, was er thun könne, nichts anderes sey, als weis und tugendhaft zu seyn; und dieses sagt ihm auch mit seinem Herzen die Vernunft. Epicurus selbst sagt es, und behauptet es eben so gut;

als

*) *L. de Testim. animæ C. 6.*

als andere Philosophen. Jener Lysander und Calicles die da glaubten, sie könnten zu ihrer Glückseligkeit gelangen, wenn sie ihren Leidenschaften folgeten, haben wir genugsam widerleget, und werden es in Zukunft noch mehres thun, und ihnen zeigen, daß sie Menschen von verdorbenen Sitten, und ein Schandflecken der Philosophie und der Vernunft seyn.

Aber daß diese Glückseligkeit hier auf Erden sey, daß es eine wahre Glückseligkeit in diesem Leben gebe, und daß selbe durch die blose Kräften der menschlichen Natur zu erlangen sey, dieses sind lauter Irrthümer, und die gröbste Irrthümer des mehresten Theils der Philosophen, die man die weiseste und klügeste nennet. Man kann die Glückseligkeit in dieser gegenwärtigen Zeit verlangen, man kann sie suchen, man kann sie verdienen, aber hier wird man sie nimmermehr finden. Ich rede von jener Glückseligkeit, die das menschliche Herz verlangt, und die selbes zu befriedigen allein im Stande ist. Denn, wenn die Rede nur von einer anfänglichen, mangelhaften, unvollkommenen Glückseligkeit wäre, ja meine Herren, von dieser lasse ich es gelten, daß sie hier anzutreffen sey. Wenn aber die Philosophen von keiner anderen, als dieser reden, was machen sie denn von selber so vieles weitschweifiges Reden? Warum bestimmen sie selbe nicht? Warum beschreiben sie uns selbe nicht? Ihr zweydeutiges und verworrenes Reden zeigen klar, daß

sie die vollkommene mit der unvollkommenen vermängen und verwirren; sie haben, wie die Blinden im Finstern getappet, und sie haben andere Blinden zwar auf die Spuren der Glückseligkeit geführet, aber sie haben sie verlohren, und da gesuchet, wo sie nicht anzutreffen war, wie wir bald sehen werden. Wir wollen doch noch ein Wort von der unvollkommenen Glückseligkeit reden; ich habe es gesagt, und wiederhole es, man kann sie hier antreffen, und man kann sie durch die Weisheit und Klugheit finden. Haben wir es nicht selbst gesagt, ja haben wir es nicht weitläufig erwiesen, *) daß die Tugend vor allen anderen Dingen zur gemeinen und besonderen Glückseligkeit führe? Je weniger man Böses, je mehr man Gutes hat, aus diesem entspringt die Glückseligkeit, und daß dieses aus der Tugend quelle, wer kann zweifeln? Denn ihr werdet nicht vergessen haben, was wir erst kurz erwiesen haben, daß das natürliche Gesätze, die Ehrbarkeit, die Tugend eine Ordnung der Liebe sey: *Definitio Virtutis, Ordo est amoris:* Und eben diese Ordnung der Liebe forderet, daß wir unter denen Uebeln, wenn wir nicht allen entgehen können, die mindere, und daß wir auch unter denen Gütern, wenn wir sie nicht alle erreichen kön-

*) Der Herr Verfasser hat dieses in denen Betrachtungen über die Philosophie der schönen Geister erwiesen; wir werden auch diese Betrachtungen übersetzet lieferen, sobald wir sie werden erhalten haben.

können, die größere wählen; und daß diese Wahle nach dem Licht der gesündesten und reinesten Vernunft soll angestellet werden. Die Tugend also führet zu der möglichen besseren Glückseligkeit.

Was die Uebeln anbetrift, sagt Plutarchus *) ganz recht, daß der größte Theil des Elendes dem Menschen nicht aus einer natürlicheren Nothwendigkeit, sondern aus einer freywilligen Thorheit zufalle. In dem Gemüthe, ja in dem Herzen, sagt dieser nämliche Weltweise, **) muß man den Brunnen unendlicher Uebeln eines jeden Menschen suchen. Und ich setze hinzu, nicht nur den Brunnen deren Uebeln, die das Gemüth betrüben, als da sind: Unruhen, Furcht, Zorn, Eifersucht, Neid, Trostlosigkeit, Verzweiflung; sondern auch die Uebeln, die den Körper Kränken, Armuth, Verlassenheit, Wunden, Krankheiten u. s. w. Also, daß wenn ein geübter Kenner die menschliche Uebeln untersuchen sollte, so würde er die allgemeinste und fürnehmste Ursachen in dem menschlichen Herzen finden. Deßwegen wollte der berümhte Zamolxi, der wegen seiner Weisheit in Thracien für einen Gott wurde verehret, daß man die Heilmitteln und Medicinen vor allen dem Gemüth sollte brauchen, wie uns Plato ***) erzählet. Weil alles Gutes und alles Böses aus dem Gemüth in dem Körper

*) *L de Lect Poet.*
**) *L. de Audiend.*
***) *In Carmide.*

und in den ganzen Menschen sich ergöße. Und Plutarchus *) findet endlich keinen Anstand, zu behaupten, daß das Laster allein dem Menschen könne unglücklich machen. Und gewißlich, wenn man viele fragen sollte, warum sie sich betrübeten, und niedergeschlagen seyn, so würden sie, wenn sie aufrichtig seyn wollten, antworten müssen: Weil sie lasterhaft seyn.

Eben so kömmt auch das Gute von dem Gemüth her: wie wir erst aus dem Mund des weisen Thraciers gehöret haben. Dies ist eine Wirkung unserer Thorheit, sagt Plato, **) daß wir unter denen Gütern, die sich unserer Wahle darstellen, jene wählen, die am mehresten unsere blinden Begierden reitzen, und daß wir nicht darauf Acht geben, daß die schmeichlendeste Vergnügungen mit Schmerzen sich endigen, und daß wir uns dadurch der wahren und standhaftesten Gütern berauben. Wenn die Tugend denen Sinnen nicht schmeichelt, so thut sie der Vernunft genug, und es folget hierauf ein geheimes Wohlgefallen und eine innere Gutheissung, ein Frieden des Herzens, eine stille Ordnung deren Affecten, eine Selbsthochachtung, eine Ruhe, ein wechselseitiges Zutrauen, eine standhafte Sicherheit, eine Aufrichtige Uebereinstimmung und eine wahre Glory des Herzens. Was soll ich von der Gesundheit, von dem Ue-

ber-

*) *L. de Vitios.*

**) *In Protbagora.*

berflusse, von dem guten Rufe oder Nahmen, von dem Beyfalle und dem Ruhme sagen, die der natürliche Hofstaat der Tugend sind?

Und wenn sich auch erst für selbe das Glück erkläret, oder besser zu sagen, die göttliche Vorsichtigkeit, welche die Ausspenderinn der zeitlichen Güter ist, wer kann es bestimmen, wie sehr die besagte Güter anwachsen, und wie viele sich denenselben noch beygesellen, Reichthümer, Würden, Siege, Länder und Reiche? Ich weiß mir keine glückseligere Menschen einzubilden, als einen Cyrus, einen Pericles, einen Architas, einen Epaminondas, einen Marcellus, einen Africanus, einen Cicero, so lang die Republick bestunde: weder kann ich mir glückseligere Völker vorstellen, als die Persianer unter dem Cyrus, die Spartaner unter dem Agesilaus, die Athenienser unter dem Milziades, die Römer unter dem jüngeren Africanus, die alle mit Siegen, mit Reichthümer, mit Macht und Glory sind gekrönet worden.

Gott öffnete seine freygebige Hände nach dem Zeugnisse des H. Augustinus, um mit diesen Gütern die Tugenden deren Heiden zu beschenken. Gott ließe sich besonders angelegen seyn, wie aus denen heiligen Geschichten bekannt ist, die Hebäer zu beglücken, wenn sie tugendhaft waren, aber auch sie zu züchtigen, wenn sie Lasterhaft würden. Deßwegen konnte Achior *) mit freyem

Mun=

*) *Juclith. C. 5.*

Munde zu dem Holofernes sagen, daß er immer des Sieges sicher hinauf nach Bethulien ziehen sollte, wenn die Hebräer ihr Gesätz würden übertretten haben; wenn sie aber ihrem Gott wären treu geblieben, so würde er sie unerschrocken, ja unüberwindlich finden; und daß er mit aller seiner Macht nichts ausrichten würde, als ihrer Glory einen Zuwachs zu geben. Es ist schön zu lesen, wie sie nach dem Maase ihrer Sitten ihr Schicksaal gewechselt haben. Waren ihre Sitten gut? so genossen sie Fruchtbarkeit der Erde, langes Leben, Ruhe und Frieden, und Sieg und Glory krönten ihre Waffen; waren aber ihre Sitten verkehret, so war alles verkehret, Unfruchtbarkeit, Armuth, Aufruhr, Kriege, Niederlagen rafften sie entweder von der Erde, oder donnereten über ihre Häupter. War etwan ein Gerechter unter ihnen verfolget, und schmachtete in Trübsaalen? Gut für ihn, es war ein Anzeigen einer nahen überflüßigen Glückseligkeit. Lebte ein Gottloser im Wohlstande? Uebel für ihn, er war ein gemästetes Opferkalb für die Rache Gottes.

Eine lange Reihe von solcher Fällen, ich sehe es wohl ein, könnten leicht glauben machen, daß die göttliche Belohnung schon in diesem Leben erfüllet würde; wir werden aber bald unwidersprechliche Proben von dem Gegentheile auffühven: Gott selbst ist schon diesem unseren Irrthum zuvorgekommen, da er uns selbst unter denen Hebräern

bräern Helden von Tugenden von dem größten Elende verzehret, hat aufgestellet. Wenn man aber will, daß jenes, was nur auf eine Zeit eingeschränket ist, sich auf alle erstrecke; und daß jenes, was nur einem Volk eigen war, allen Völkern gemein sey; und daß sich alle Tage die Beyspiele eines Amans und eines Mardochäus, einer Susanna und eines Daniels erneueren mußten, heißt das nicht, sich eine Vorsicht nach seiner Capizze dichten, und denen Gottlosen Gelegenheit geben, diese Vorsicht als eine Schwärmerinn mit allen ihren träumenden Anbetern dem Gespötte aussetzen?

Und wie? sind wir denn blind, daß wir nicht eine Menge solcher Menschen sehen in dem Schoose des Glückes und des Vergnügens in das späteste Alter dahin leben, ja sterben, wenn sie gleich selbes durch Bosheit und Ungerechtigkeit sich verschaffet haben; da indessen so viele Unschuldige gedrücket, verfolget, gepeiniget, mit Noth und Elend ringen? Und man will bey allem diesem die Belohnung auf dieser Erde als eine Probe und als einen Pfandschilling der zukünftigen ansehen? Und dieses will man so sicher, daß man gleichsam Wunderwerke von dem Himmel forderet? Und dies will man auch von Seite deren Christen? Aber wann, wo hat Gott jemal diese allgemeine Verheißung gethan? Oder welche göttliche Eigenschaft verbindet ihn, das zu thun, was wir wollen? Haben wir nicht in dem Gegentheil

die

die ausdrückliche Weisſagung Chriſti, die ſeinen treuen und vollkommenen Nachfolgern das Creutz, die Verfolgung und die Drankſaalen verkünden? Mich dünkt, als ſähe ich in mehreren Herzen deren Chriſten ein wenig von dem hebräiſchen Geiſt, der vielleicht durch die öftere Leſung oder Anhörung deren hebräiſchen Geſchichten in ihnen iſt erzeuget worden.

Alſo iſt denn in dieſer Welt keine Vorſicht Gottes? Freylich iſt ſie, und wir haben ſie mit unwiderleglichen Gründen erwieſen; aber keine Belohnung nicht, und die Sache ſelbſt beweiſet es uns. Ich rede aber von einer allgemeinen Belohnung, und von einer Belohnung, die in zeitlichen Gütern beſtehet; denn hier iſt der Ort nicht, von geiſtlichen Belohnungen zu ſprechen. Was die zeitliche Güter betrifft, ſo ſchlage man nur die Schriften deren Vätern des Chriſtenthums nach, und beſonders die unvergleichliche Bücher des H. Auguſtinus von der Stadt Gottes. Dort, wenn er will unterrichtet ſeyn, wird er erlernen, daß Gott, wie er auch immer der vollkommeneſte Herr der zeitlichen Gütern iſt, dennoch die Erwerbung derſelben nur denen zeitlichen Mitteln überlaſſe, ſie mögen hernach gute oder böſe Mitteln ſeyn. Er wird erlernen, daß dieſer nämliche Gott zu Zeiten dieſe irdiſche Güter durch auſſerordentliche Weege unter die Menſchen austheile, wie, wann, und wem er wolle, ohne daß es dem Menſchen erlaubet ſey, die Urſache ſeiner

uner-

unergründlichen Rathschlüssen zu erforschen. Er wird erlernen, daß, wenn gleich Gott den mehresten Theil dieser irdischen Gütern für die Tugend bestimmet habe, er dennoch das Laster von selben nicht habe ausgeschlossen; ja daß er es so angeordnet habe, daß von selben mehres die Lasterhaften, als die Tugendhaften Antheil an selben nehmen; und daß die Tugendhaften von Zeit zur Zeit denen empfindlichsten Unglücksfällen, der Armuth und der Dürftigkeit mehres, als die Lasterhaften unterworfen seyn.

Und dieses alles aus einem weisesten Rathschlusse. Wenn alle zeitliche Güter blos für das Laster bestimmet wären, wehe uns! was würde die unglückselige Tugend sagen? Also, würde sie mit Rechte sich beklagen: also, alle Uebeln sind für mich! also muß ich die Zielscheibe aller Streiche und Stöße des Glückes seyn! also ist es genug, mein Verehrer zu seyn, um unglücklich zu seyn! wer wird mir mehr folgen wollen? Dies wäre eine viel zu gewaltthätige Versuchung für die menschliche Schwachheit. Wenn aber in dem Gegentheile alle irrdische Güter der Tugend wären vorbehalten, wie leicht würde man auf den Gedanken fallen, daß hier sich alle Belohnung endigte! Und wie leicht würde es auch geschehen, daß die Tugend ausartete, da sie nur von irrdischen Beweggründen zur Ausübung würde gezogen werden, und sie folglich sich einer höheren und größeren Belohnung würde unwürdig machen.

chen. Dem einen und dem anderen Unfuge hat die göttliche Weisheit Vorsehung gethan, da sie eine so kluge Mäßigung getroffen hat, auf daß das Laster nicht zu stolz, und die Tugend nicht niedergeschlagen würde, und wenn sie sich auf und von der Erde würde belohnet sehen, sie die Hoffnung zu einer besseren Belohnung verlöhre.

Wir wollen aber zu unserem Hauptgegenstande zurück kehren; und wir wollen immer zugeben, daß es einige gebe, die auf Erden wenigst unvollkommen glücklich seyn, wiewohl auch dieser nach der Einsicht des Plato sehr wenige seyn können; aber vollkommen glückselige Menschen, und zwar durch jene Glückseligkeit, die das menschliche Herz befriediget und erfüllet, unsomst; einen solchen werden wir auch in denen lachendesten Glücksumständen weder unter denen Heiden, weder unter denen Hebräern, weder unter denen Philosophen, weder unter denen Monarchen, weder unter allen Gattungen deren Menschen in diesem gegenwärtigen Leben antreffen, es ist keiner gewesen, und wird auch keiner seyn. Es sind schon schier bey sechs tausend Jahren, daß Millionen Millionen Menschen von allen Gattungen, Fürsten, Unterthanen, Gelehrten, Unwissenden, Alten und Jungen dieser Glückseligkeit sind nachgelaufen, und welchen unter ihnen allen hat man wahrhaft und vollkommen glücklich nennen können? Wer war nicht gerad umgekehret, von ihnen allen, der nicht über sich,

über

über sein Schicksaal und über andere geklaget habe? Und eine so lange, so beständige, so immer gleiche Probe überzeuget uns nicht?

Die mehreste deren Philosophen, ich weiß es, bildeten sich ein, daß sie diese wahre Glückseligkeit gefunden hätten; aber ihre Uneinigkeit in Bestimmung derselben ist eine Handgreifliche Probe der Unwahrheit. Denn die Erlangung eines so großen Gutes läßt weder einen Zweifel, noch eine Entzweyung hierinfalls zu. Wenn du wirklich glücklich bist, ist es denn möglich, daß du hernach zweifeln könnest, ob du glücklich seyst, oder nicht? Die innere Fühlung muß dich überzeugen. Der Mensch ist ein Kranker, den zugleich lüsteret, und der zugleich Eckel hat. Er wendet sich jetzt zu einer anderen, jetzt wieder zu einer, jetzt wieder zu einer anderen Schüssel, und zuletzt eckeln ihn alle. Dieser sucht seine Glückseligkeit in Reichthümern, dieser im Credit, dieser in denen Wissenschaften, dieser in Würden, dieser in denen Wohllüsten, dieser in der Glory und Herrschaft; und weil er sie nirgends findet, jetzt da, jetzt dorthin, jetzt in die Höhe, jetzt in die Tiefe springet, aber allzeit auf dem Weege bleibt, und niemal zum Ziele gelanget.

Und wenn wir tiefer die Sache wollen durchforschen, so wird sich uns alles deutlich erklären. Dort kann keine vollkommene Glückseligkeit seyn, wo nicht alle mißvergnügende Uebeln entfernet,

und alle nur erwünschliche Güter versammelt sind. Und sehet diese Entfernung und diese Versammlung sind in diesem Leben unmögliche Dinge; selbst der große Alexander würde nicht eines erzwingen können, und wenn er vier Welte unter seinen Füßen hätte. Folglich ist eine vollkommene Seligkeit in diesem Leben unmöglich.

Ich sage fürs erste unmöglich, weil die Entfernung aller Uebeln in dieser Welt unmöglich ist. Unter so vielen tausend Uebeln, die das menschliche Leben umlageren, soll es möglich seyn, glückselig zu leben? Ich will keinen Abriß von diesen Uebeln machen, den schon Prodicus bey dem Plato und Aegesias bey dem Cicero, und andere Philosophen, deren Einbildung so fruchtbar war, gelieferet haben. Ich erstaune nur über das, wenn ich so ausgemachte Philosophen höre, wie sie die Uebeln dieses Lebens so lebhaft daher erzählen, und hernach doch noch die Glückseligkeit in diesem Leben wollen antreffen. Dies ist ein philosophisches Privilegium, sich so herrlich zu widersprechen. Ich, der ich kein so erhabener Philosoph bin, will mich befleißen, die Wahrheit ganz einfältig zu schilderen.

Den Zustand des Menschen zu erkennen, muß man nicht bey dem Scheine stehen bleiben. Der Schein kann bey dem großen Glücke nicht anderst, als schön und glänzend seyn. Alles glänzt, alles lacht, alles ist Pracht und Herrlichkeit, was um

denen

denen Großen ist. Aber wenn du durch diesen Schatten bis in den inneren hineindringst, und seine innere Gemächer aufschließest, wirst du eines finden, so mit verschiedenen Rissen und Wunden verunstaltet ist, sagt Plutarchus, *) oder du wirst einen Schatz von Uebeln finden, sagt Democritus. Der Mensch, rufet Homerus auf, ist elend wegen denen Uebeln des Gemüths, elend wegen denen Uebeln des Körpers; und Plutarchus untersuchet in einem besonderen Büchlein, welche von beyden Uebeln die schlimmsten wären.

„Was den Körper anbetrifft, sagt der H. Au„gustinus, **) so ist dieses Leben ein elendes Le„ben, ein ungewisses Leben, ein mühseliges Le„ben, ... Es ist kein Leben, sondern ein Tod „zu nennen, in welchem wir alle Augenblicke so „viele Gattungen des Todes sterben, als Verän„derungen sind, die wir ertragen müssen. Und „können wir das ein Leben nennen, wo uns die „Säfte aufblehen, die Schmerzen uns zusam„menziehen, die Hitze uns ausdröcknet, die Dünste „uns drücken, die Speisen uns beschweren, das „Fasten uns entkräftet, die Lustbarkeiten uns „abmatten, die Traurigkeit uns entseelet, die „Sorgen uns beunruhigen, die Sicherheit uns „betäubet, das Alter uns krümmet, die Krank„heit uns niederschlägt. Und unter allen diesen

*) *An animi an Corporis cet.*

**) *Medit. C. 21.*

„dringet der unbarmherzige Tod hinzu, und macht „allen Zauberwerken dieses Lebens ein Ende, und „wenn es geendiget ist, so scheinet es nicht ein„mal da gewesen zu seyn.„

Betrachten wir nun unser Gemüth, je gröſser, je erhabener, je mächtiger und lebhafter es ist, eine desto stärkere Quelle der Uebeln wird es seyn. Das menschliche Herz, sagt der erst gelobte Augustinus, *) ist ein groſses ungestümmes Meer: *Cor mare magnum, tumens fluctibus.* Und wenn ist jemal auf diesem Meere eine Stille? Wenn in uns, sagt Paschal, **) die Vernunft ohne Leidenschaften, oder die Leidenschaften ohne Vernunft wären, so wäre ein Frieden zu hoffen; da aber beyde beysammen sind, so kann man unmöglich mit dem einen Frieden haben, ohne mit dem anderen in einen Krieg verwickelt zu werden. Plato beobachtet in denen dreyen einander entgegenstehenden Theilen des Menschen, drey widerstreitende Bewegungen oder Neigungen, nämlich zwischen dem vernünftigen, begierlichen und zornmüthigen Theile; und er hätte noch hinzu setzen können, daß der Mensch von so vielen Winden bestürmet werde, als Leidenschaften sind. Erhebet selben der Hochmuth, so schlägt ihn die Zaghaftigkeit nieder, zerstreuet ihn die Eitelkeit, so schränkt ihn der Geitz ein; entflammt ihn der Zorn, so erkältet ihn der Neid, zwängt

*) *Man. C. 4.*
**) *Pensées.*

zwängt ihn die Heucheley ein, so bläst ihn der Stolz auf.... Aber was unternehme ich? Die Winde des Weltmeeres kann man zählen, aber die Winde des menschlichen Meeres sind zahllos. Und wer kann die ungeheure weite und Tiefe dieses Meeres ausmessen: *Cor mare magnum?* Eine Gattung von Unendlichkeit, sagt *l'Abadie*, hat Gott in die Einbildungskraft, in den Geist, und in das Herz des Menschen gesetzet. Gehe nun einmal hin und suche es auszufüllen, wenn du kannst. Der ist blind, sagt Plato, *) der nicht einsieht, daß er sich vergeblich bemühe, wenn er die unersättliche Begierlichkeit sättigen will. Das Laster ist allein hinlänglich, wie Plutarchus sehr nachdrücklich zeiget, **) den Menschen unglücklich zu machen; was wird es hernach werden, wenn mit dem Laster das Glück eiferet? Und wenn eiferen diese nicht mit einander? Das Glück schonet ja auch nicht einmal der Tugend. Deßwegen hat Seneca ein besonderes Buch geschrieben, dem er den Titul gegeben: warum rechtschaffenen Männern so viele Uebeln begegnen; *Quare bonis viris multa mala accidant.* Nun nehme man einmal alle diese Uebeln zusammen, die Uebeln des Körpers, des Gemüths, des Glückes, und man sage mir hernach, ob ein glückseliger Mensch in diesem Leben nicht eine Chymäre sey?

*) *Epist. VII.*
**) *L. de Vitios.*

Die Chimäre vergrößeret sich, und wird sichtbarer, wenn man alle Güter, die das menschliche Herz verlanget, vereinigen will; ohne alles das, was das menschliche Herz verlanget, vollkommen glückselig seyn, ist ein offenbarer Widerspruch; aber alles das in diesem Leben vereinigen, was das menschliche Herz verlanget, ist eine Unmöglichkeit. Haben wir nicht oben gehöret, daß das menschliche Herz stürmischer sey, als die Höhle des Aeolus; ein voller Kerker, nicht fabelhafter Winden, sondern wirklicher Leidenschaften, deren immer einige gegen die andere in einem ewigen Kriege liegen, und alle zugleich wider die Vernunft gleichsam in Waffen stehen. Die eine sammeln, die andere zerstreuen, die eine pflanzen, die andere rotten aus. Man wird leichter die Vögeln mit denen Schlangen, die Lämmer mit denen Tygern, als die Leidenschaften mit Leidenschaften paaren. Wie also die Begierden einander ewig zuwider sind, so ist das menschliche Vergnügen und seine Zufriedenheit mit selben unverträglich.

Dieses haben die oben angeführte Philosophen eingesehen, und da sie merketen, daß sie nicht alle Güter zugleich besitzen könnten, haben sich einige an diesem, andere an einem anderen gehalten, wie es nämlich ihre Vernunft, oder besser zu sagen, ihre Begierde hatte eingegeben. Hieraus sind so viele Secten, die academische, die peripatetische, die stoische, die epicurische, u. s. w. entstanden. Die alle, wenn sie die Meynungen

deren

deren anderen bestritten, den Sieg davon trugen, entgegen wenn sie ihre eigene vertheidigten, besieget wurden. Ist es denn möglich, kann ich ja wohl fragen, daß sie nicht endlich sind dahinter gekommen, daß sie alle unrecht hatten? Meinem Dünken nach, so kann keiner, als der ein Narr ist, die vorgegebene Zufriedenheit in diesem Leben erlangen; ich sage ein lustiger und fröhlicher Narr, wie jener berühmte von Athen, der zu seinem seligmachenden Gegenstande die Reichthümer gewählet hatte, und sich einbildete, daß alle Schiffe sein wären, die an das Pyräum anländeten.

Und wirklich, ein Narr kann in diesem Punct glückselig seyn: gewißlich aber der Mensch nicht, der einen gesunden Verstand hat, und wenn alle Westwinde des Glückes in seine Seegel haucheten, und alle Güter der Erden von dem gütigen Himmel in seinen Schoos regneten. Denn würden wohl solche Güter hinlänglich seyn, das große Meer des menschlichen Herzens auszufüllen? Die ganze Welt schreyt, sagt der H. Augustinus, *) mir mangelt was: *Nundus clamat, Deficio.* Betrachtet einmal Alexander den Großen, er zieht aus, und sucht eine andere Welt; betrachtet den Tiberius, satt von der Welt, flieht er in die Insel Capri, und vergräbt sich. Sehr schön merket Paschal an, **) daß Job die Wirklichkeit aller zeit-

*) *Solil. qu.* C. 13.
**) *Penjées.*

lichen Uebeln gefühlet, und Salomon die Eitelkeit aller zeitlichen Gütern empfunden habe. Und wenn es nicht genug ist, so giebt uns noch der römische Satyriker *) durch seinen beißenden, aber doch wahrhaften Griffel mit Händen zu greifen, daß kein Mensch auf Erden mit seinem Schicksaal zufrieden lebe.

Ich bin also der völligen Meynung, daß bey so unwidersprechlichen Beweisthümern sich keiner werde beyfallen lassen, hier auf Erden sich eine wahre Glückseligkeit zu versprechen, sondern daß er sich vielmehr verwunderen werde, wie es einen so blinden oder betrügerischen Menschen gegeben habe, der sich oder einen anderen mit einer solchen habe schmeicheln können. Ich fürchte vielmehr, daß einer oder der andere aus dem Vorhergehenden schließen werde, daß eine wahre und vollkommene Glückseligkeit für den Menschen ganz unmöglich sey. Sie würde auch wirklich für den Menschen ganz und gar unmöglich seyn, wenn der Mensch nicht durch eine höhere Gewalt in ein besseres Wesen, als er ist, könnte verwandelt werden; von diesen aber werden wir mehres reden.

Es wird indessen ganz fremd scheinen, daß der Stoiker hier mit seiner Tugend aufgezogen kömmt, und behauptet, diese allein sey für den Menschen Belohnung und Glückseligkeit genug, und zwar eine vollkommene Glückseligkeit. Dieses

*) *Horat. L. I. Sat. 1.*

ses Vorgeben könnte nicht stolzer noch großsprechender seyn. So, wie in der That nichts erhabeneres, nichts größeres und vollkommeneres ist, als die Tugend, so kann auch nichts den Menschen mehres erheben, vergrößeren und vollkommener machen, als die Tugend. Ein wahrhaft tugendhafter Mann ist der einzige wahre Held, der einzige wahre Weise, er ist über allen Gewinst und Verlust, über alle Schmeicheley und Gefahre, über alle Glück- und Unglücksfälle erhaben. Unüberwindlich, sagt Seneca, *) schaut er von der Höhe auf seine Schmerzen herab: *invictus ex alto dolore suos spectat.* Wenig oder gar nichts achtet er die Dinge, die der Pöbel Glücks- oder Unglücksfälle nennet. Was du ihm anbiethest, oder drohest, dieses verachtet er alles mit jener großmüthigen Mine, die Cicero mit seinem Meisterpinsel in seinen Baradoxis so schön gemahlet hat. Die einzige Paßion oder Leidenschaft dieses Menschen ist die Tugend. O du schöne Tugend, wenn du sichtbar wärest, rufte Plato aus, **) welche Liebe würdest du in allen wohlerzogenen Herzen entzünden! und Aristoteles sagt in einem Gesange, dem die Zeit wegen seinem poetischen Geist, und wegen seinem schönen Gemüth verschonet zu haben scheinet. „O Tugend, singet er, würdiger Gegenstand der „menschlichen Bemühung! o Tugend, der theu-

*) *Epist. LXXXVI.*

**) *Ap. Diog. Lact. in Arist. & stob. Serm. I.*

„reste Schatz, den der Mensch finden kann! deine „unvergleichliche Schönheit ist es, die uns den „Tod verachten lehret. Du erfüllest das Herz „mit einer Glückseligkeit, die glänzender ist, als „das Gold, sanfter und süßer, als der Schlaf. „Du hast die Stärke des Hercules in seinen „Kämpfen aufrecht gehalten: du hast die Kin„der der Leda zu denen härtesten Unternehmun„gen angespornet: Ajax, Achilles haben für dich „fröhlich ihr Leben geopferet, u. s. w.„ Und Seneca sagt mit wenigeren Worten, aber mit mehrerem Nachdrucke: Die Tugend ist die einzige Sache, die mit der Unsterblichkeit gekrönet, und mit denen Göttern verglichen zu werden verdienet.

Wenn ich auf diese oder dergleichen schöne Gedanken stoße, so fühle ich mich entzücket, ich muß es gestehen, ja über mich selbst erhoben; und sehet, sage ich, sehet welches große Ding der Mensch sey, größer als die Welt ist. Nur eine einzige Sache ist größer, als er, größer als alle seine Gedanken, als alle seine Begierden, o wenn er es doch gewußt hätte, dieses Größere zum letzten Endzwecke und Gegenstande seiner Tugend, seiner Belohnung, seiner Glückseligkeit zu wählen. Und was? wer ist dieses Größere? Gott. Wenn der Mensch sich an Gott gehalten hätte, alsdenn wäre er in der That der wahre Weise, der wahre Held, der wahre Unsterbliche gewesen, und er wäre Gott, wo nicht gleich, doch ähnlich gewe=

gewesen. Aber anstatt dessen macht der Stoiker Gott ungerecht, da er ihn nicht zum Belohner macht; und er macht sich selbst zu einem lächerlichen Gott, da er sich zu seinem eigenen Belohner macht. Socrates wurde von dem Alcibiades denen Silenen verglichen, *) Statuen die von außen häßliche Menschen vorstelleten, aber von innen die schönste göttliche Bildnissen enthielten; der Stoiker ist gerad umgewendet, von außen ein schöner Gott, von innen ein wüster Mensch.

Ich läugne indessen nicht, daß die Tugend auf einige Art ein schöner Lohn für sich selbst sey, oder vielmehr für die Seele, die selbe besitzet. Dieses sagt Plato ausdrücklich in dem zehenden Buche seiner Republick, und wir selbst haben es schon anderstwo weitläufig gezeiget. Ich leugne es eben so wenig, daß das Laster sich selbst beschwerlich, ja eine wahre Strafe und Elend sey. Plutarchus hat es gesagt, und erwiesen, und wir haben ihm gefolget; und noch mehres bekräftiget es der berühmte Denkspruch des H. Augistinus: Du hast es so gewollt, o Gott, und so ist es auch geschehen, daß ein unordentliches Gemüth sich selbst eine Strafe sey. Es ist aber dennoch eine anfängliche Strafe und Belohnung, die gleichsam ein Pfand, und eine Weissagung von einer anderen Strafe, und eines anderen Lohnes ist, die Gott, der Belohner aller Dingen sich vorbehält, und die entweder eine vollkommene Glückseligkeit, oder

ein

*) *Plato in Convivio.*

ein vollkommenes Elend ausmachen wird. Daß aber der Stoiker sich selbst zu seinem einzigen Belohner, und zu dem Urheber seiner höchsten Glückseligkeit oder seines äußersten Elendes macht, dieses ist, was ich den Gipfel der philosophischen Thorheit nenne; wenn nicht vielleicht ein schöner Geist noch einen höheren Grad der Thorheit gefunden hat, nämlich die stoische Vergötterung auf die viehische epicurische Gründe zu pelzen. Aber wir wollen diese Ausschweifung bey Seite setzen, und zu unserem Stoikus zurück kehren, und zwar erstens zu dem durch seine eigene Tugend glückseligen Stoiker.

Wir müssen einander verstehen: Ist der Stoiker ein Mensch, der aus Fleisch und Beinen ist zusammengesetzet, wie wir? Oder ist er durch das Horn der Fülle *) seiner Tugend, wie Plutarchus scherzweiß sagt, **) in eine feinere und bessere Natur verwandelt worden? Wenn er ein Mensch ist, wie es uns seine Gestalt anzeigt, so erlaube er mir, daß ich ihm in das Angesicht sage, daß er für und an sich selbst nicht könne glückselig seyn; und er muß sich viel zu schlecht kennen, wenn er es glauben kann. Wie? der Mensch, soll zugleich glückselig, und zugleich sein Seligmacher seyn? Um dieses zu seyn, müßte er sich entweder mit wenigem vergnügen können, oder das Wenige müßte eine große, unermessene und unend-

*) *Amaldea*

**) *L. de Stoic. Repugn.*

endliche Sache seyn. Aber zum Unglücke ist es nur allzu wahr, daß die Begierden des Menschen unersättlich sind: *Mare magnum*; und daß der Mensch ein sehr kleines Wesen sey. Wie kann denn nun ein klein Tröpfgen ein großes Meer anfüllen?

Eure eigene Empfindung soll euch überzeugen. Wer für sich selbst will glückselig seyn, der muß sich unaufhörlich betrachten, unaufhörlich sich mit sich selbst unterhalten, und sich selbst mit sich selbst vergnügen; und eben dieses ist, was dem Menschen einen unerträglichen Verdruß und Eckel macht. Ausgenommen einen gewissen kleinen eitelen Geist, der sich von Zeit zu Zeit selbst betrachtet, und sein eigenes Wohlgefallen an seinem witzigen Geist, oder an seinen durchbrochenen Manschetten, oder an seinem schönen Fußwerke findet. Kein Mensch kann kaum seine eigene Gegenwart vertragen. Nicht einmal ein König, sagt Paschal, kann für sich allein bleiben. *) Jeder sucht Leute außer sich, weil er in sich nicht selbst findet, was ihn zufrieden und vergnügt macht. Und dennoch soll dieses Unerträglich Seinselbst der seligmachende Gegenstand des Menschen seyn? O Mensch! lerne doch ein wenig deine Kleinigkeit und dein elendes Selbst besser kennen; und du wirst bald deine stolze Thorheit dir selbst glauben.

Die

*) *Pensées.*

Die Tugend ist es, sagt der Stoiker, nicht aber seine Natur, die den Menschen muß glückselig machen. Ich verstehe es, ist aber seine Tugend nicht eine menschliche Tugend? Und wenn sie eine menschliche Tugend ist, wie kann sie glückselig machen? Eine glücklich machende Tugend muß ohne Anstand eine reine, eine vollkommene, eine ruhige, eine sichere Tugend seyn. Wir wollen sehen, ob die menschliche Tugend eine solche sey. Eine reine Tugend? Haben wir aber jemal einen Menschen ohne allem Fehler gesehen? Vergessenheit, Unachtsamkeit, Unbeständigkeit, Trägheit, Eitelkeit, Neid, Ungedult sind die böse Kräuter, die täglich auf unserem Boden vorschieben, und es wächst auf selbem niemal ein guter Weizen ohne sein Gras und Unkraut. Auch der Dichter sagt es: Der ist der Beste, der die wenigste Fehler hat. Wer sich untadelhaft glaubt, ist der tadelhafteste, weil er blind ist; wer sich aber untadelhaft dichtet und stellet, ist ein Heuchler und Gleißner: wirklich untadelhaft seyn, ist über das Schicksaal des Menschen. Die Tugend des Menschen mag noch so groß seyn, so hat sie sich immer was vorzuwerfen, und auszustellen, und eine strafende Tugend soll eine seligmachende Tugend seyn?

Aber wohlan, die Tugend soll ganz rein seyn; ist aber dieses genug, wenn sie nicht zugleich von solcher Vollkommenheit ist, nach welcher das Herz des Menschen trachtet? Fraget ihr selbst euer

Herz

Herz um Rath. Seyd ihr gesund? Möget ihr nicht auch schön, stark, lebhaft, munter, ädel und sinnreich seyn? Aber auch dieses ist nicht genug: ihr mögtet gesünder, als Gorgias, schöner als Paris, stärker als Milo, behender als Achilles, ädler, als Priamus, und sinnreicher als Homerus seyn. So verhält sich auch euer Herz gegen die Tugend. Es mögt nicht nur alle Tugenden zugleich in sich versammelt haben, sondern es mögte gern auch selbe in einem vorzüglichen Grade besitzen: die Weisheit eines Socrates, die Klugheit eines Ulysses, die Beredsamkeit eine Demosthenes, die Gerechtigkeit eines Phocions, die Standhaftigkeit eines Regulus, den Großmuth eines Alexanders; ja es mögte die Tugenden aller Helden weit übertreffen. Außerordentliche Begierden, die vielleicht anjetzo in dem menschlichen Herzen nicht da sind, die aber gebohren zu werden nichts als die erste Gelegenheit erwarten, und wenn sie gebohren sind, sich nicht vertragen können, und am wenigsten mit der Glückseligkeit sich vertragen können.

Und wo ist nun die Ruhe, die zur Glückseligkeit so unendbehrlich nothwendig ist? Das Orakel, so den Cyrresern ist gegeben worden, ist das Schicksaal des Menschen: Tag und Nacht Schlachten lieferen.*) Eine große Stöhrerinn der Vernunft ist die Phantasie. Deßwegen beklag-

*) *L. de Progress. in Virt.*

klagte sich der große Stoiker Marcus Aurelius :*) Was thust du verwegene Phantasie hier: gehe, um der Götter Willen bitte ich dich, gehe. Was sollen wir von denen aufrührischen Sinnen, und von denen lärmenden Leidenschaften sagen? Siehe mein Gott, schrie Augustinus auf,**) Die ganze Welt liegt voll Fallstricke deren Begierlichkeiten, die meinen Füßen geleget sind, und wie soll ich durchkommen? Und der Stoiker nennet sich zwischen diesen Fallstricken, zwischen diesen Fußangeln Glückselig?

Hier wirft sich die große Frage von der stoischen Unempfindlichkeit auf, d. i. ob sich der weise Stoiker unterstehe, frey von aller unordentlichen Leidenschaft und ihren Regungen durchzukommen? Plutarchus sagt ja, dieses wäre die stoische Vermessenheit gewesen, und belachet sie***) Augustinus führet einen Stoiker auf, der in dem Nahmen des Zeno, des Chrysippus und der ganzen Schule spricht, und er sagt nein; ****) und behauptet, daß die Stoiker sich von denen Regungen deren Leidenschaften befreyet hätten, welche die Vernunft stöhreten und verwörren, nicht aber von denen, welche der Vernunft und ihren Verrichtungen zu vorkämen: *Passionibus prævenientibus mentis & rationis officium.* Dem sey aber

*) *L. VII. C. 17.*
**) *Soliloqu. C. XII.*
***) *L. de Stoic. Regpugn.*
****) *L. IX. de Civit. Dei C. 4.*

aber, wie ihm wolle, daß entweder die Stoiker nicht deutlich genug gesprochen haben, oder daß einige dieser, andere wieder einer anderen Meynung gewesen seyn, so bleibt es doch allzeit eine unauslöschliche Probe ihrer Thorheit. Denn wenn sie eine vollkommene Befreyung von aller Leidenschaft verlangen, also, daß sie niemal von einem Zorne, von einem Ehrgeitze, von einer Eifersucht, von einem Stolz, von einem Verdrusse, von einer Kleinigkeit mögten versuchet werden; so sind sie Narren gewesen, weil sie als Menschen das begehrten, was doch in diesem Leben dem Menschen unmöglich ist. Haben sie aber keine vollkommene Befreyung erlanget, so sind sie wieder der Narren gewesen, daß sie bey denen Leidenschaften haben glückselig seyn wollen. Und was soll dieses für eine Glückseligkeit seyn, wenn man jeden Augenblick von seinen Feinden angefallen wird? Der Fraß, der reitzet, die Faulheit, die träg macht, die Furcht, die niederschlägt, die Kühnheit, die verwegen macht, der Hochmuth, der aufbläst, der Neid, der naget, der Zorn, der aufbringt; und bey allem diesem glückselig seyn? Das lasse ich mir eine seltsame Glückseligkeit seyn, die beständig unruhig, traurig, verstöhret und unzufrieden ist!

Man muß noch dazu setzen, daß die stoische Tugend nicht nur gezwungen ist, sich wider diese Anfälle mit großer Mühe zu wehren, sondern daß sie auch Gefahr läuft, verlohren zu gehen.

Denn auf diese Art kann es sich leicht zutragen, sagt Plato, *) daß der Gute schlimm, und der Weise ein Thor wird; und es kann sich keiner von seiner Schwäche und von seinem wandelbaren Willen versprechen, daß er beständig tugendhaft und unsträflich leben werde. Die stoische Unsündlichkeit, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Wortes zu bedienen, ist eine andere Gattung von einer Thorheit, die hernach die Pelagianer haben aufgeklaubet; sie ist zwar fähig, dem menschlichen Stolz zu schmeicheln, aber nicht den Geist zu befriedigen. Denn der Geist, wenn er nicht gar blind und fühllos ist, sieht und empfindet wenigst die leichte Wunden sehr wohl, und er fühlet dabey auch die Gefahre, tödliche zu empfangen: und wollte der Himmel, daß diese traurige Wahrheit von der Erfahrung nicht allzu sehr bestättiget wäre!

Und welches ist hernach die Unsterblichkeit, die sich Seneca, wie wir oben gehöret haben, versprochen hat? Die Tugend, sagt er, kann uns mit der Unsterblichkeit beschenken: *Virtus nos immortalitate donare possit* Merke hier einmal der geehrte Leser auf. Seneca verbande die Unsterblichkeit mit der Tugend, und er konnte nicht anderst. Die Seele, sagt Plato, **) die um die kurze gegenwärtige Zeit gekümmeret ist, soll sie nicht auch um die zukünftige Zeit, so die längste ist,

*) *In Prothagora.*
**) *L. X. de Rep.*

ist, sich bekümmeren? Und Paschal merket an, daß der Mensch am wenigsten auf das Gegenwärtige denke, weil er gleichsam ganz mit dem Vergangenen und mit dem Zukünftigen beschäftiget ist. Und wenn einer sagt, er sey vergnügt in seinem Leben, und fühlet nicht die Furcht des Todes, wenn dieses möglich wäre, so müßte es ein Widerspruch seyn. Wenn wir dieses voraussetzen, und geben auch zu, daß die Tugend den Menschen auf eine oder die andere Art glückselig mache, so kann ich doch nicht begreifen, wie sie den Menschen in Ansehung der so sehr verlangten Unsterblichkeit glückselig mache.

Der Tugend, sagt Seneca, ist die Unsterblichkeit geschenket. Aber welche Unsterblichkeit? Vielleicht die Unsterblichkeit dieses zeitlichen Lebens? Aber wie? wenn der Mensch ein Stoikus wird, stirbt er als denn nicht? Weiß er nicht, daß er vielleicht in kurzem sterben werde? Gewißlich, wenn ihn nicht vielleicht sein Horn der Fülle, so, wie es ihn unempfindlich macht, auch unsterblich mache. Es wird also nur eine Unsterblichkeit dem Nahmen nach seyn. Aber welche Tugend versicheret ihn dieser Unsterblichkeit? Es sind so viele Stoiker gestorben, und von denen wenigsten ist das Gedächtniß übergeblieben. Und was nützt mich das Andenken von hier, wenn ich mich dort befinde. Ich kehre aber doch zu meiner Frage zurück: welches ist die Unsterblichkeit, die uns die Tugend schenket? Vielleicht ein an-

deres besseres Lebens, als das gegenwärtige ist? So ist es, diese Unsterblichkeit würde mich befriedigen, aber die Stoiker getrauen nicht, sich selbe zu versprechen: und wie könnte die Tugend allein dem Menschen ein so herrliches Geschenk machen? Arme Tugend! sie verspricht goldene Berge, und zuletzt muß sie bekennen, daß sie betrogen hat, und betrogen ist worden. Aber wir müssen zu dem gegenwärtigen Leben zurückkehren, denn hier wird von denen Stoikern die Seligkeit versprochen; wir müssen also ihrer Tugend den letzten Streich versetzen. Recht glücklich sagt Plato im Philoebo, heißt so viel, als recht vollkommen seyn; recht vollkommen seyn, ist weder das Vergnügen ohne Weisheit, noch die Weisheit ohne Vergnügen. Nun sage uns die stoische Tugend, die die Weisheit genennet wird, ob sie das Vergnügen zu ihrem Befehle habe; nein, dies wird sie gewißlich nicht sagen können, weil sie keine Herrschaft über das Glück hat. Plato fragt auf ein neues in seinem zehenden Buche von der Republick: ob ein tugendhafter und weiser Mann einen Schmerzen empfände, z. B. über den Verlust eines geliebten Sohnes, und er sagt, es wäre unmöglich, daß er selben nicht fühlen sollte. Die Tugend kann zwar den Schmerzen mäßigen, aber sie kann ihn nicht hinderen; es wäre denn, sie müßte die Empfindlichkeit austilgen, die doch von der Natur unabsönderlich ist. Was man mit Vergnügen besitzet, verlieret man nothwendig mit Schmerzen.

Der Schmerzen-volle Possidonius macht mich lachen, wenn er bey der Ankunft des Pomponius sagt: O Schmenzen, deine Anfälle sind vergeblich; zu kannst mich wohl belästigen, aber du wirst mich niemal zum Geständnisse bringen, daß du ein Uebel seyst. Dieses lasse ich für die Tugend gelten, aber für die Glückseligkeit ist es lächerlich; und dieses hat er ja selbst durch Worte, und vielleicht auch durch Seufzer und Händeringen eingestanden; denn belästiget und glückselig seyn, sind widersprechende Ausdrücke. Und was wird es hernach werden, sagte Furius, *) wenn der Weise verfolget, mißhandelt, verbannet, an den Bettelstab gebracht, wenn ihm die Hände abgehauen, die Augen ausgestochen, er zum Tod verdammet, gebunden, gebrennet, und auf elende Weiß zerrissen wird? Wird er alsdenn Schmerzen fühlen? Und welchen Schmerzen? Gewißlich einen empfindlichen, wenn er keinen unfühlbaren Körper, und kein unempfindliches Gemüth hat. Und wenn ihn die Schmerzen folderen, kann er alsdenn selig seyn? Ja er kann, er wird es seyn, wenn die Tugend hinlänglich ist, den Menschen selig zu machen. Denn in der Mitte der Schmerzen kann man tugendhaft seyn, und höchst tugendhaft seyn. Wenn demnach die Tugend die Seligkeit ist, so ist die höchste Tugend die höchste Seligkeit.

*) Lp. Lact. L. v. C. 19.

Was sagt die stoische Schule hierzu? Wie entwickelt sie diese Knoten? Welche Parthie ergreifet sie? Wir haben es schon gehöret, sie kömmt denen äußersten Unglücksstößen, durch den Selbstmord vor. Sich selbst töden? Großer Gott! so thorrecht vergeht sich die Weisheit, so erblindet sie, so beschimpfet sie sich selbst. Wir wollen unsere Augen von diesem unmenschlichen und gottlosen Greuel, von dem wir schon oben gesprochen haben, hinwegwenden; und wollen das seltsamste Abentheuer der Glückseligkeit bewunderen, sich selbst töden! ein wahrer Glückseliger sich selbst töden! aber warum tödet er sich doch? Vielleicht, weil die Tugend von dem Glücke abhängt? Aber dieses widerspricht offenbar denen stoischen Grundsätzen; die eben deßwegeu die Glückseligkeit in der Tugend setzen; auf daß die Glückseligkeit von keinem anderen, als dem Menschen selbst abhange. Warum ergreift er denn das Eisen? Ist er vielleicht seiner Seeligkeit müd und verdrüßig? O Seligkeit, ruft hier der H. Augustinus mit einem billigen satyrischen Lächeln auf, *) o seltsame Seligkeit, die, damit sie sich geschwind endige, von dem Tod eine Hilfe erbettelt. *Oh vitam beatam, quæ ut finiatur mortis quærit auxilium.*

Wir wollen endlich das Geheimniß der philosophischen Eitelkeit und Hoffart aufdecken. Sie rühmet sich unaufhörlich uneigennützig zu seyn, und

*) *L. XIX. de Civ. Dei C. 4.*

und mit einem lauten Geräusche prahlet sie mit der uneigennützigen Tugend; und sagt, dieses sey die erhabeneste Tugend, die süßeste Tugend, die Tugend, die ihrer allein würdig sey. Aber man muß beobachten, daß sie nur blos in Ansehung Gottes sich mit dieser Tugend brüsten, als wenn Gott keinen Philosophen würdig belohnen könne, und als wenn auch Gott selbst keine würdige Belohnung für ihn seyn könne. Wenn aber die Rede nur blos von irdischen Belohnungen ist, alsdenn weiß man wohl, daß auch die Philosophen Menschen sind, und sie zeigen sich nicht so eckelhaft für die menschliche Hochachtung, für den allgemeinen Ruhm und Beyfall, für den Ruf und großen Nahmen, und vielleicht auch noch für eine geringere Sache, und sie scheuen sich auch nicht, laute Klagen zu führen, daß die Tugend nicht erkennet, noch belohnet werde. Der geehrte Leser reime einmal dieses Interesse mit der vorgegebenen Uneigennützigkeit, und rathe einmal, aus welchem Grundsatze ein solches Betragen abstamme.

Ich betrachte die menschliche Natur, ich finde, daß sie sich uneigennützig anstellen kann, wenn sie will; aber ich finde auch einen Eigennutz, von dem sie sich gar nicht abschälen kann, und dieser ist ihre Glückseligkeit. So ist es, die menschliche Natur sucht nothwendig ihre Glückseligkeit, die Philosophen gestehen es selbsten ein, und sie suchet selbe in allen ihren Handlungen, ohne einmal

mal darauf bedacht zu seyn. Warum denn nicht auch in ihren Handlungen der Tugend? Aber die Tugend selbst, sagen sie, ist die Glückseligkeit. Betrug, sage ich, häßlicher Betrug! keine einzige menschliche Handlung suchet sich selbst, noch ist selbe der seligmachende Gegenstand. Und ich könnte schier fragen, warum ringet denn die Tugend nach irdischer Belohnung?

Nein, meine Herren, die Tugend suchet sich nicht selbst, weder ist sie mit sich selbst befriediget; sie will etwas außer sich haben; es deutlich zu sagen, sie verlangt eine menschliche Glückseligkeit. Die Tugend macht den Menschen vollkommen, aber nicht glückselig. Der Mensch verlangt die Vollkommenheit, um zur Glückseligkeit zu gelangen. So redet die Natur, so verstünden es die guten Alten, die mehr von der Wahrheit, als von dem Gepränge schuldiger Gedanken eingenommen waren. So verstunde es Hesiodus, der die Glückseligkeit auf den Gipfel eines hohen Felsens stellte, zu dem die Tugend auf einem rauhen und mühsamen Weege kletterte; so stellete Cebes die Tugend auf seinem berühmten Gemählde vor, nicht in dem Glanz der Glückseligkeit, sondern in der Gestalt einer Anführerinn, so ihre Anvertraute zu der königlichen Burg der Glückseligkeit führete. Ja so weit waren sie entfernet, daß sie die Tugend eine Glückseligkeit nenneten, daß sie vielmehr selbe rauh, hart und mühselig, dabey aber reitzend und liebenswürdig vor-

vorstelleten, weil sie endlich zur Glückseligkeit führete. Alle Fäden des menschlichen Lebens werden zu diesem Gewerbe gesponnen.

Worzu prahlet man denn mit diesem eitelen und lächerlichen Eigennutz? Wozu macht denn Seneca so vieles Wesen mit dem Schauspiele eines Gerechten, der mit denen Widerwärtigkeiten kämpfet, und das Aug Gottes auf sich ziehet? Um einen mit Wunden überdeckten Helden glückselig zu machen, will es was mehres, als das bloße Wohlgefallen eines großen müßigen Zuschauers. Schöne Einbildungen, an denen sich in der Zeit des Glücksstandes eine philosophische Eitelkeit weidet. Aber lasset einmal einen starken Schlag des Unglückes auf ihn tretten; alsdenn weichet die Philosophie der Natur, und die Eitelkeit der Wahrheit. Verlanget ihr eine sichtbare und fühlbare Probe? Hier ist sie. Betrachtet einmal den klugen Quinctilianus, den stolzen Brutus. So lang alles bescheiden zugehet, suchen sie nichts, als die Tugend, und sind mit der Tugend glückselig genug. Aber da dem ersten sein einziger Sohn, der noch übrig war, der süße Trost seines Lebens, die Stütze seines sinkenden Hauses entrissen wurde; Quinctilianus wußte sich nicht mehr zu fassen, es scheiterte seine Weisheit, und er lästerte die Vorsicht. Der zweyte wurde wider seine Erwartung zu Philippie geschlagen, und unter dem unglücklichen Streiche sahe er seine Glory und die Freyheit der Römer

erliegen. Und was sagte Brutus? Was that der stolze Stoiker, der uneigennützige Brutus? O Tugend! (pfuy! der niederträchtigen, der ärgerlichen, der rasenten Worten.) O Tugend! sagte er, der ich immer gefolget bin, und der zu Liebe ich allen Vergnügungen, allen Gütern des Glückes entsaget habe, du bist also nichts, als ein eitles, als ein ohnmächtiges Hirngespinst: das Laster trägt doch immer den Sieg über dich davon. Und wer wird deiner elenden Hoheit noch mehr huldigen wollen? Dies sagte er, und hierauf stürzte er sich in sein eigenes Schwerd.

Habt ihr es gehöret? Habt ihr es gesehen? Um unseren Beweis vollständig zu machen, bedärfen wir noch andere Beyspiele. Lasset uns also mit Kühnheit schließen, daß die Tugend keine hinlängliche Belohnung, weder für sich selbst eine Glückseligkeit sey, sondern daß sie nach einer anderen Belohnung, und einer, von ihr unterschiedenen Glückseligkeit trachte. Die weltliche Tugend trachtet nach einer weltlichen Belohnung; und die Eitelkeit, sagt Augustinus, ist ein würdiger Lohn für die Eitelkeit; obwohlen, aufrichtig zu reden, einer eitelen Tugend nicht einmal ein eitler Lohn gebühret, und selber auch niemal ein Lohn von Gott ist verheißen worden. Und der göttlichen Tugend, jener Tugend, meyne ich, derer Beweggrund und Endzweck Gott und die Ewigkeit ist, welcher Lohn wird ihr bestim-

stimmet seyn? Ein neuer unwiderleglicher Beweisgrund, daß hier weder Belohnung, noch Glückseligkeit sey. Denn sollte eine Tugend, die sich über alle Erde und Irdisches erschwinget, durch einen irdischen Preis würdig belehret seyn? Und soll die Tugend, die ihre Absichten nur auf das Ewige hat, durch vier Tage eines zergänglichen Lebens hinlänglich können beglückseliget werden? Und was sollen wir von denen sagen, die ihr gegenwärtiges Leben in denen trübsäligsten Mühseligkeiten, die sie mit der standhaftesten Tugend übertragen, endigen? Welches wird denn der Lohn seyn, den sie in diesem Leben werden davon tragen, wenn sich ihr Leben in dem Augenblicke endiget, da sie den Gipfel ihrer Tugend erreichet haben? Kurz, in der ganzen stoischen Belohnung und Glückseligkeit ist nichts, als Betrug, nichts als Eitelkeit, nichts, als Thorheit.

Die Strafe des Lasters, und das Elend der Lasterhaften ist bey ihnen nicht klüger. Ein solches Geräusche von der Schamröthe, von der Unruhe, von der Unordnung des Gemüths, von dem Bisse des Gewissens, von dem Aufruhre der Leidenschaften, von der Furcht des übeln Rufes, und dergleichen Strafen machen, was wollen sie hierdurch sagen? Sie wollen sagen, wenn ich sie recht verstehe, daß dieses lauter brennende Fackeln, lauter Geißeln deren den Menschen peitschenden Furien seyn: Lauter schöne, und zum Theil auch wahre Dinge, die ich schon vom

Ei=

Cicero, vom Seneca, vom Plato, und von anderen großen Männern gehöret habe. In dessen genießet Sejanus in Ruhe die geraubte Schätze, Heliogabalus zerfließet in geilen Wohllüsten, Marius berauschet sich mit dem Blute seiner Feinden, Cäsar triumphiret mit dem entrissenen Scepter des Reiches, Nero spielt auf seiner Lauthe und vergnügt sich an dem Brand des verhassten Roms. Alle diese Unthiere sehe ich weit fröhlicher als den weisen Cato in Untica, und den tugendhaften Brutus in Philippis.

Und die Furien? Die Böswichtige wissen selbe, wo nicht ganz auszusöhnen, dennoch ihre Streiche zu milderen. Und durch welche Mitteln? Sie überlassen sich völlig dem Laster. Und ist es nicht wahr, daß sich jener weniger für das Laster entsetze, der sich mit selbem hat gemein gemacht? Ist es nicht wahr, daß jener bey bösen Thaten die Schamröthe verliere, der durch die Gewohnheit seine unverschämte Stirne hat erhärtet? Ist es nicht wahr, daß den der Stachel des Gewissens minder beunruhige, der selbe durch böse eingewurzelte Sitten hat abgestumpfet? Die Unornungen deren Leidenschaften, ich läugne es nicht, wächst nur mehres durch die Zügellosigkeit an; aber der Böswicht achtet sie nicht, so wenig als der Schiffer die Sturmwinde und Ungewitter achtet; und was hernach, wenn er zu einem so hohen Grad der feinen und beglückten Bosheit, wie jener evangelische Richter kömmt, daß er Gott

nicht

nicht mehr fürchtet, und die Menschen nicht mehr achtet? In Wahrheit eine gerechte Strafe, wenn sie sich somehr verminderet, je mehr sich das Laster vergrößeret. So groß sind die Kleinigkeiten der stoischen Weisheit.

Aus diesem allem, was wir bishieher wider die Betrüger und wider die Betrogene haben vorgebracht, schließen wir deutlich und klar, daß in diesem Leben weder eine Belohnung, weder eine Glückseligkeit, noch ein Elend sey. Ich meyne keine allgemeine, und der Idee der höchsten Gerechtigkeit angemessene Belohnung. Keine vollständige Glückseligkeit, so das menschliche Herz verlanget, und der Tugend gebühret; auch nicht einmal eine vollkommene Strafe, oder dem Laster eigenes, und der Bosheit angemessenes Elend.

Und aus diesem schließet Epicurus und verschiedene schönen Geister mit ihm, daß also gar keine Belohnung, weder Glückseligkeit, noch Elend, weder hier, noch anderstwo, weder sey, noch seyn werde. Dieses ist ein Schluß eines Verzweifelten, er ist wider die Vernunft, wider Gott und wider sich selbst. Er löschet die schönste Lichter des Verstandes aus, er erstickt die lebhafteste Empfindungen des menschlichen Herzens, er macht die Natur zu einer grausamen und lügnerischen Tyranninn; Gott wird zu einem unvorsichtigen, zu einem ungerechten und sorglosen Gott, folglich zu einem Unwesen gemacht; und

der Mensch zu einer Unvermögenheit und Unfähigkeit dessen herabgesetzet, jenes zu erlangen, zu dem er erschaffen worden, so nur seine vollständige Glückseligkeit ist.

Dieses kann nicht seyn; also muß eine Belohnung seyn, und es ist auch unwidersprechlich erwiesen worden, daß sie nicht sichtbar sey, also muß sie unsichtbar seyn; sie ist nicht in dieser Welt, also muß sie in jener Welt seyn; sie ist nicht in der gegenwärtigen Zeit, also muß sie in der zukünftigen seyn. Sie kann nicht von denen Menschen kommen, also muß sie von Gott allein kommen. Wenn die Tugend, sagt Lactantius, nicht selbst das höchste Gut, d. i. die vollständigste Glückseligkeit ist, so ist sie doch die Mutter, die dieses höchste Gut gebähret; denn sie kann selbes von der Güte und Gerechtigkeit des höchsten Belohners erhalten. Da siehe einen richtigen Vernunftsschluß, der aus dem vorhergehenden, als unfehlbaren Vordersätzen fließet; und dieses ist der Vernunftsschluß, den die alten Weisen aus selben gezogen haben, und noch heut das ganze menschliche Geschlecht herausziehet. Und auf diese Art stimmt alles ganz wunderbar überein, die Idee des Menschen, die Idee Gottes und die Idee der Religion.

Und wenn sich die Stoiker an dieselbe gehalten hätten, hätten sie so viele Irrthümer und so viele Kreutzigungen gesparet. Die letzte Worte

des

des sterbenden Socrates hätten sie wenigst wegen dem Zukünftigen zweifelhaft machen sollen. Halte ein, o Cato, halte ein, o Brutus die selstmörderische Hand: wer hat dir gesagt, daß die Tugend ohne Frucht werde seyn? Vielleicht ist diese Frucht größer, als du dir einbildest. Du erwartetest von selber Siege, Freyheit und Ehre, und deine eitle Hoffnung ist zu Wasser geworden; oder sie ist in dem Reiche des Zornes und deren Schmerzen aufgegangen. Wenn nun aber Gott deiner Tugend einen weit besseren Lohn hätte aufbehalten? O! wäre nur deine Tugend eines so großen Belohners würdig gewesen. Doch wir müssen diese Wahrheit noch in ein helleres Licht setzen.

Fünfzehende Betrachtung

über

die Belohnung in dem zukünftigen Leben.

Ich habe es gesagt, und ich sage es wiederum, was anderen einen Zweifel erreget, macht mich ganz sicher, daß eine zukünftige Belohnung müsse seyn, weil wir hier keine auf Erden sehen. Denn ich frage mich selbst, ist es denn möglich, daß Gott, ein so weiser, ein so gütiger, ein in allen Dingen so vorsichtiger Gott, es nicht auch in einer Sache sey, die vielleicht die

wich=

wichtigste unter allen ist? Er soll das Laster ungestrafet, die Tugend unbelohnet, ihre Verehrer unterdrücket, und ihre Verächter triumphiren lassen? Ist dieses möglich? Nein, es ist nimmermehr möglich, der bloße Gedanken macht die Vernunft ertattern, und den Geist sich ersetzen. Ich rede von der Tugend, die eine Tugend in denen Augen Gottes ist; denn die weltliche Tugend hoffe nur keinen Lohn außer dieser Welt. Die Welt ist ihr Beweggrund; die Welt ist ihr Endzweck, so sey auch die Welt ihr Lohn, wenn ihr dennoch dieser Lohn noch gebühret. Aber eine Tugend, die wegen Gott ausgeübet wird, will nur von Gott belohnet seyn, und durch seine Belohnug wird sie erst ihres Gottes würdig: sie wird nicht hier auf Erden belohnet, also bleibet ihr der Lohn in der anderen Welt.

Dies war, so viel wir wissen, die älteste Meynung des menschlichen Geschlechts; hernach haben sie Osiris, Zoranster, Minos, Zamolxi, Pythagoras, Socrates, Plato und unzählige andere Weisen bestättiget. Weder denen Epicurern, noch anderen ihres Gleichen ist es gelungen, diese Meynung aus denen Herzen deren Menschen auszurotten. Ja, so oft sie dieses gewaget haben, hat man sie für gottlosen und für Liebhabern deren Lastern verabscheuet. Es ist sehr angenehm, hierüber besonders den Socrates und mit ihm den göttlichen Plato zu hören. Dieser sagt in dem zwölften Buche seiner Gesätzen, daß die

See-

Seele nach dem körperlichen Tod zu Gott dahin gehe, Rechenschaft von ihren Werken zu geben, wie es in dem Gesätze des Vaterlandes geschrieben stehe: und er setzet hinzu: die Guten sollten hoffen, die Bösen aber sich fürchten. Socrates hoffet selbst in seinem Phädon, daß er nach diesem Tod werde zu denen guten Menschen, oder doch gewiß zu denen guten Göttern übergehen, und bey ihnen verbleiben; und er zweifelt nicht daran, daß dort die Guten weit besser, als die Bösen werden stehen und sich befinden. Und aus eben dieser Ursache erkläret er sich in seiner Schutzschrift, daß er bereit sey, für Gott und für die Wahrheit zu sterben. Nein, sagt er mit seinem großen Lehrling dem Plato in dem neunten Buche deren Gesätzen: Das letzte Ding für den Menschen ist nicht der Tod, dort sind noch Peinen der Höllen übrig. Und in seinem Epinomide sagt er, daß hier für die Guten keine Seeligkeit sey, sondern nur die Hoffnung selbe nach diesem Leben zu erreichen. Und sein Clausul, die er diesem seinem Ausspruche beysetzet, ist merkwürdig: Und dieses, sagt er, ist die Meynung deren Griechen, wie deren Barbarn. Cicero, vielleicht der beste Kopf, den das alte Rom gehabt hat, hatte mit seinen Römern die nämliche Meynung; und wenn er gleich zu Zeiten, wie Lactantius anmerket, *) zweifelhaft von

*) *L. VII. Instit.* C. 10.

von der Sache spreche, so hatte er doch diese Meynung, und ist auch allzeit bey selber geblieben, und bey zunehmendem Alter und Weisheit gründete er selbe immer tiefer. In der That, welchen Schatten eines Zweifels nimmt man noch in dem dritten angeführten Buche seiner Republick, und in jenem, so man gemeiniglich den Traum des Scipio nennet, wahr? Und gewißlich ist dieser römische Redner und Philosoph niemal so groß, und niemal so göttlich erschienen, als in diesen fürtreflichen Fragmenten.

Und zur Bestättigung eines so großen Ansehens, wunderet, wie alles so wunderbar übereinstimmet, die menschliche Natur, die göttliche Natur, die Natur des Verdienstes, die Natur der Belohnung, und die Natur der Glückseligkeit; also, daß sich uns ein Sonnen-klarer Beweis der Wahrheit vor unseren Augen leget, wenn ich nicht irre. Wir wollen eines um das andere betrachten, und zwar erstens die menschliche Natur. Ich bin nicht ganz sterblich, dieses sagt mir die Wesenheit, die Vernunft, die Neigung, das Verlangen, die Hoffnung, die Furcht. Alles trägt mich über die Grenze dieses sterblichen Lebens hinaus. Die Philosophie selbst belehret mich, daß in mir ein anderes der Körper sey, der mich beschweret, ein anderes der Verstand, der denket; und daß ihnen folglich nicht das nämliche Schicksaal bestimmet sey. Diese nämliche überzeuget mich, daß, so lang ich hier

lebe,

lebe, ich hier jenes nicht finden werde, nach dem ich seufze, und zu dem ich bin erschaffen worden. Mein Gedanke fliegt immer nach dem Zukünftigen, und dem Entferntesten, und meinem Gedanken fogt alle meine Neigung und mein Verlangen. Und wie? ist die Seele noch niemal versuchet worden, dieses Zukünftige zu entdecken? Die Vögeln, die Ingeweide, die Loose, die Träume, die Sterne, die ganze Natur ist schon befraget worden, ob sie keine Nachrichten könnten geben. Das Herz ist um das Zukünftige, als eine Sache, die es angehet, sehr besorget. Es hat in seinem Innerestten eine geheime Ahndung von selbem. Wo du dich hinwendest, was du anschauest, Werke des Geistes, Triumpfbögen der Glory, Gedächtnißmäler der Anherren, Mausoläen der Gräber, Andenken des Ruhmes, Ehrerbiethsamkeit für den letzten Willen, Verehrung der Asche, Ehrfurcht für die Verstorbenen, Glauben an die übergebliebene Seelen, Begierde in dem Gedächtnisse deren Menschen zu leben, Hochschätzung und Ehre in seiner Nachkommenschaft zu erleben, alle diese und andere Dinge, die allen Zeiten, allen Völkern der ganzen Welt gemein waren, lassen dich nicht zweifeln, daß der Mensch ein zukünftiges Leben für sicher halte. Ja daß er selbes für die Verstorbene gewiß und sicher halte; denn warum sollte er sich sonst so viele Mühe für jene geben, die nicht mehr sind, und nicht mehr zurückkommen? Ja daß er selbes auch in Ansehen seiner für gewiß halte, und daß er selbes also

ansehe, als hätte er es vor seinen Augen; denn wie würde er sonst so fertig und so bereit seyn, dieses Leben zu verlassen? Es würde eine lange Arbeit seyn, sagte der alte Tertulianus, *) wenn man ein Verzeichniß deren Curtius, deren Regulus und deren Decius und so vieler anderen sollte entwerfen, die dem Tod entgegen geeilet haben. Und woher eine solche Verachtung dieses gegenwärtigen Lebens, wenn sie nichts von einem zukünftigen gewußt hätten, setzet er hinzu?

Weder muß man sagen, daß das zukünftige Leben ohne Empfindnng werde seyn, denn was ist für ein Unterschied zwischen dem Nichtseyn und zwischen dem Unempfindlichseyn? **) Und was würde dir das Leben helfen, wenn du keine Empfindung hättest? Und wozu nützeten die Pflichten, die man gegen die Verstorbene erfüllet, wenn sie weder eines Schmerzens, noch einer Freude fähig wären? Also wird denn auch noch nach dem Tod Leben und Empfindung seyn, und zwar jener nicht ungleich, die wir in dem Leben in unserer Seele verspüren. So bezeiget es die menschliche Natur, und wer wird sich unterstehen, zu der menschlichen Natur zu sagen: du lügest! du betrügest dich!

Daß aber dieses Leben und diese Empfindung für unser Schicksaal nicht so gleichgültig werde seyn,

*) *L. de Test. animæ C. 4.*
**) *Plato Epist. II. ad Dionys. Reg.*

seyn, sagt uns die nämliche Natur durch ihre Hoffnung und durch ihr Verlangen. Und wer würde wegen der Tugend sich dem kalten Tode in die Arme werfen, wenn er nicht nach dem Tode einen würdigen Lohn und ein besseres Leben hofete? Und du böser Mensch, sagt Tertulianus, *) warum fürchtest du durchaus den Tod, wenn du nach dem Tod nichts zu fürchten hast? *Cur in totum times mortem, si nihil tibi timendum est post mortem?* Wenn du glaubtest, du würdest nach dem Tod keine Fühlung mehr haben, so könnte dir ja der Tod so wenig schreckbar, als der Schlaf vorkommen, in welchem du nichts fühlest. Aber weil du den Tod fürchtest, fährt Tertulianus fort, so mußt du wissen, daß er schlimm für dich sey. *At cum times, scis malam* Du wüßtest aber nicht, daß er für dich bös würde seyn, wenn du nicht wüßtest, daß nach dem Tod noch eine Sache sey, so selben schlimm machen wird. *Non scires autem malam, .. si non scires aliquid esse post mortem, quod eam faciat malam* Kurz, die Strafe oder der Lohn ist es, so den Tod entweder Schlimm oder gut macht.

Man setze dem Zeugnisse der menschlichen Natur, das Zeugniß der göttlichen hinzu. Haben wir nicht schon gesehen, daß dieses die höchste Herrschaft, die Vorsicht, die Gerechtigkeit und die göttliche Güte, ja die Gottheit selbst fordere? Haben wir nicht die klägliche Stimmen deren

*) *Supra.*

mißhandelten Gerechten gehöret, wie sie nach Rache gerufen haben? Wie sie Trost und Vergeltung erwartet haben? Gott muß sich also einmal zeigen und als jenen Gott fühlen lassen, der er ist. Er muß zeigen, daß dieses die Zeit der Prüfung des Kampfes, und der Tugend sey, und daß jenes die Zeit der Rechenschaft und Belohnung sey; auf daß sein Betragen gegen den Menschen vollkommen gerechtfertiget werde, und nicht nur gerechtfertiget, sondern auch bewundert und verherrlichet werde. Hier in diesem Leben ist alles in eine Geheimnißvolle Dunkelheit eingehüllet. Zu dem scheinet dieses die rechte Zeit und der Ort nicht zu seyn, wo sich die Herrlichkeit des göttlichen Belohners recht zeigen könne? Gewißlich nicht. Es muß also ein anderer Ort, eine andere Schaubühne bestimmet seyn, wo eine so wichtige Entwickelung geschehen soll. Und wo soll dieses seyn, als in der unsichtbaren Welt, auf der Schaubühne der zukünftigen Zeiten, *futuri sæculi*?

Dieses forderet auch die Natur des Verdienstes. Der Lohn, sagt Augustinus, *) kann vor dem Verdienste nicht vorhergehen, weder kann selber dem Menschen gegeben werden, wenn er sich nicht dessen hat würdig gemacht. *Nec præmium potest præcedere merita, & prius homini dari, quam dignus est.* Der Lohn muß vollständig und sicher seyn. Und wenn erfüllet sich der Lohn, und wird sicher? Wenn die Arbeit vollendet ist. Nicht

auf

*) *L. I de Mor. Eccl. C. 25.*

auf der Laufbahne, sagt Plutarchus, *) sind die Kämpfer gekrönet worden, bey denen heiligen Kämpfen, sondern wenn sie zum Ziele gekommen waren. Und bey denen Römern wurde nicht nach einem oder dem anderen Siege, sondern nach einem siegreich geendigtem Kriege die Ehre des Triumpfes zugestanden. Es ist wahr, jede besondere tugendhafte Handlung ist ein Verdienst, der von Hand zu Hand könnte belohnet werden; aber wo geschiehet dieses, oder wo forderet man dieses unter denen Menschen, wo die Zeit der Belohnung so kurz, ja so unsicher ist? Und dieses soll man von Gott forderen, der ein Herr aller Zeiten ist?

Der wahre Verdienst des Menschen ist weder durch eine, noch durch hundert Handlungen, und wenn sie noch so groß sind, weder vollständig noch sicher, sondern erst nach dem Ende der ganzen Arbeit, und wenn ist es, daß die ganze Arbeit sich endiget? In dem Tode, da der Epaminondas **) gefraget wurde, wer der beste Kriegsobriste sey, Cabrias, Iphygrates oder Er: gabe er zur Antwort: Es ist hart zu entscheiden, bis wir gestorben sind. Pompejus, so groß er in seinen ersten Jahren schiene, so klein wurde er in seinen letzteren. Es ist keine sichere Sache, sagte Plato, ***) mit Lobgesängern einen verehren, ehender als er mit einem schönen Ende sein Leben be-

*) *De Suavit. Epicur.*
**) *Plutarch. in Apoph. Lucon.*
***) *L. VII. Leg.*

schlossen habe. Ein Denkspruch der aus einem erhabeneren Weisen gezogen ist, wenn er sagte:*) Lobe keinen Menschen vor seinem Tod, er sey, wer er wolle. So zweifelhaft, so zweydeutig sind die Weege des Menschen in seinem Leben.

So ist es, keinen Lebenden kann man selig, keinen groß, keinen tugendhaft nennen. Der Tod muß den Ausschlag geben. Deßwegen sagte Plato in dem Gorgias, das gerechte Urtheil von dem Menschen, sey seinem Tod vorbehalten. Nach dem Tod, sagte er in dem Axioco, müssen alle auf dem Feld der Wahrheit erscheinen. In dem Caiton sagte er sehr artig, daß wir dort alle nach dem Tod von denen Gesätzen, die Schwestern deren Gesätzen von hier seyen, erwartet würden, um nach aller Billigkeit gerichtet zu werden. Wodurch der große Weltweise anzeigen wollte, daß der nämliche, der hier Gesätzgeber ist, auch dort würde Richter und Belohner seyn.

Lactantius hat dieses alles sehr schön in wenigen Worten zusammengefasset,**) wenn er sagt: Wenn die Tugend geendiget ist, so kömmt der Lohn: *Virtus cum finita est, merces sequitur:* Es endiget sich aber die Tugend nur in dem Tod: *Virtus autem nonnisi morte finitur* Man bemerke die Ursache, die er hinzusetzet, die zu unserer Absicht entscheidend ist: denn, sagt er, das größte Amt der Tugend besteht in der Aufnahme des Todes.

Quo-

*) *Eccles. C. XI*

**) *L. VII. Instit. C. 10.*

Quoniam & in morte ſuſcipienda ſummum ejus Officium eſt. Dies iſt der letzte Auftritt der Tragödie, ſo den ganzen Werth des Dichters beſtimmet und feſtſetzet; der Tod iſt, ſo die Tugend des Menſchen ſchließt und beſtimmet. Ein ſchöner Tod krönet und ehret auch ein häßliches Leben; und ein häßlicher Tod ſchändet auch das ſchönſte Leben.

Es iſt allzeit eine harte Sache, dem Tod, es ſey welcher es wolle, in die Hände zu fallen. Die hochmüthigſte Philoſophen würden nicht ſo vieles über ſelben betrachtet, und von ſelbem geſchrieben haben, wenn ſie ihn nicht geachtet, oder verachtet hätten. Die Verachtung des Todes muß gewiß eine Aufmunterung der Vernunft für ein zitterndes Herz und für eine bebende Phantaſie ſeyn. Den Tod mit einem ruhigen und in den göttlichen Willen ergebenen Gemüth aufnehmen, halte ich für eine größere Stärke, als Völker beherrſchen, und Schlachten gewinnen. Was wird es hernach ſeyn, wenn ſich der Tod mit einem ſo fürchterlichen Aufzuge darſtellet? Und wenn er entweder mit Großmuth demſelben entgegen gehen, oder die Gerechtigkeit verletzen, oder ſeine Treue brechen, oder ſein Vaterland verrathen, oder ſeine Religion verläugnen muß? Iſt in dieſen Fällen nicht der Tod der höchſte Verdienſt, und der Gipfel der Tugend? Und wenn nach dem Tod keine Belohnung wäre, würde nicht dieſe herrliche That, die unter allen denen Pflichten, ſo

die menschliche Treue der göttlichen Oberherrschaft leisten kann, die größte und die stärkeste ist, unbelohnet bleiben? Eine Sache, die auch nur zu gedenken, erschrecklich wäre.

Erinneret euch, o ihr Weltweisen, erinneret euch eures Pythagoras, eures Anaxagoras, eures Phocions, eures Aristides, eures Callisthenes, eures Seneca, Männer die ihr anbetet, die alle ungerechter Weiß des Ihrigen beraubet, in das Elend verwiesen, in Kerker eingesperet, und getödet sind worden. Und diesen allen gebet ihr keinen anderen Lohn, als den Weihrauch eurer verschwendeten Lobsprüchen, die zu ihnen nicht gelangen? Um aber euch den Gedanken dieser Ungerechtigkeit noch fühlbarer zu machen, so stellet euch einmal den großen und tugendhaften Socrates noch größer, noch tugendhafter vor, als er war. Bildet euch ein, er wäre zu dem abscheulichsten, grausamsten und infamsten Tod verdammet worden, und zwar wäre er aus dieser einzigen Ursache zu selben verdammet worden, weil er den einzigen und wahren Gott bekennet, und mit einer wahren Frömmigkeit des Herzens angebeten hätte. Gesetzt nun, es wäre kein anderes Leben, was hätte Socrates in diesem dringenden Falle thun sollen? Großer Gott, hätte er sagen müssen, willst du, daß ich mich dir ganz aufopfere? Siehe das opfer ist bereit; aber was wird es hernach mit mir werden? Soll ich ganz zu Grund gehen, weil ich mich dir ganz schenke?

Und

Und der Lohn meiner Treue soll meine völlige Zernichtung seyn? Deine rasende Verächter werden fortfahren deine Güter zu genießen und zu mißbrauchen, und dein treuer Anbeter soll alles beraubet und in ein Nichts verwandelt werden? Ist dieses die Ehre, so die Treue und die Frömmigkeit zu erwarten hat? Elender, der sie mag; glücklicher, der sie verachtet. = = = Aber hinweg mit solchen abscheulichen, mit solchen gotteslästerischen Gedanken. Nun sollte ich mich nicht mehr wunderen, daß gewisse Weltweisen, die das zukünftige Leben geläugnet haben, die Gottheit verläugnet und keine Vorsicht erkennet haben; denn, wenn wir das zukünftige Leben hinwegnehmen, so ist Gott nicht mehr Gott, so ist er ein Ungeheuer.

Die Natur der Belohnung selbst ist noch übrig, welche, wie wir gesehen haben, entweder unsere Glückseligkeit oder unser Elend ausmachen muß. wir haben schon erwiesen, daß hier weder eine wahre Glückseligkeit noch ein wahres Elend sey; ja daß hier weder wahre Güter noch wahre Uebeln seyn. Auf dieser Erde ist gleichsam alles ein Schein, ein Betrug: Güter die Uebeln scheinen, Uebeln, die Güter scheinen. Wenigst sind die Uebeln und Güter beständig vermischet: Es giebt nichts süßes ohne sein Bitteres, weder ein bitteres ohne sein Süßes. Die wahre Güter und die wahre Uebeln, sagte Guilelmus Parisinus, sind in dem zukünftigen Leben; mithin ist auch

die

die wahre Glückseligkeit, die jeder Mensch verlanget, und das Gute, so er hoffet, erst in dem zukünftigen Leben, und so ist es auch mit dem Elend, so jeder Mensch verabscheuet, und der Gottlose fürchtet. Deßwegen merket Plato in dem zehenden Buche seiner Republik an, daß alles, was wir hier genießen oder leiden, ein Nichts sey; und daß man erst an dem Ende dieses sterblichen Lebens die Guten vollkommen kenne, und daß sie alsdenn werden gekrönet werden; und daß man alsdenn die Bösen vollkommen entdecke, und daß sie werden gestrafet werden; nämlich jeder nach seinen Verdiensten.

Nun sind wir also an dem kürzesten Ziele dieses gegenwärtigen Lebens, so der Anfang des unermessenen zukünftigen ist; ein Raum, so keine andere Grenze hat, als welche der allmächtigste Willen des höchsten Belohners ausstecket. Dieses ist das Feld der Wahrheit, dieses ist das Feld der Ordnung, dieses ist das Feld der Gerechtigkeit, dieses ist das Feld der Herrlichkeit. Hier hat der höchste Kaiser, der höchste Richter der Welt seinen Thron, bey welchem eben gleich erscheinen muß, der den Scepter in seinen Händen, und der die Kette an seinem Fuße getragen hat. Keiner, rufet Lactantius, *) keiner traue auf seine Reichthümer, keiner auf seine Gerichtsgürtel, keiner auf seinen königlichen Purpur und seine Gewalt; und ich kann noch dazusetzen,

*) *L. VII. Instit. C. 27.*

setzen, keiner traue auf sein Ansehen und auf seine philosophische Weisheit. Dort ist kein anderes *Creditio* im Ansehen als die Gute Werke, und diese mögen noch dazu durchaus gut seyn. „Denn, sagt Lactantius weiter: der wird reich, „der wird begüteret zu Gott tretten, dem zur „Seite die Keuschheit, die Barmherzigkeit, die „Gedult, die Liebe, die Religion werde stehen. „Und welche Freude wird es seyn,„ fahre ich mit Lactantio fort, „zu einem gerechtesten Richter, „und zugleich zu jenem liebreichesten Vater, auf„gelöset von denen Banden und Beschwernissen „des Fleisches, hinzu zu tretten, der für die „Mühe und Arbeit die Ruhe, für den Tod das „Leben, für die finsternissen den Glanz des Lich„tes, für die zeitliche augenblickliche Güter an„dere himmlische und ewige geben wird?„

Fraget mich nicht, wie es alsdenn mit denen Gottlosen aussehen wird; sie können ihr Herz fragen, und es wird es ihnen hinlänglich sagen, das meinige erträgt es nicht, es auszusprechen. Ich sage nur so viel, jeder wird also behandelt werden, wie er es verdienet hat; und daß sein Schicksaal so und nicht anderst seyn werde, als wie es seinen Handlungen zukömmt. Ich setze noch mit dem Tertulianus hinzu, *) daß jede Seele sich selbst werde Rechenschaft geben, und daß sie vor dem göttlichen Thron als die Schuldige und als die Anklägerinn und Zeuginn werde ste-

*) *L. de Test. An. C.* 6.

stehen; eben so eine Schuldige ihres Irrthums, als eine Zeuginn der Wahrheit. Die Unglückliche wird für Schmerzen und für Schrecken beben, aber von der Klarheit der Sache und des Rechtes wird sie gezwungen seyn, sich selbst zu verdammen, und die rächende Gerechtigkeit gut zu heißen.

Nun komme der schöne Geist, und sage mir, wenn die Sache also, wie ich erzählet habe, gehen wird, ob sie nicht alle gut gehen werde? Gut, sage ich, nicht zwar nach seinem Geschmacke, sondern nach der Billigkeit, nach der Gerechtigkeit, nach der Vernunft. Und was will er wider eine so weiseste Einrichtung entgegen setzen? Ist dieses nicht das nämliche, so alle Guten verlangen? Ja es verlangen es alle Menschen, ohne darauf einmal zu denken, da sie nämlich ihre vollständige Glückseligkeit verlangen, die man nicht anderst als in dem zukünftigen Leben erlangen kann.

Ich höre eine große Schwierigkeit des schönen Geistes, welcher schon Lactantius in seinen Zeiten gedecket: *) Wunderbar, sagt er, es sind schon so viele hundert und tausend Jahre verflossen, und dennoch ist noch keiner aus der anderen Welt zurückgekommen, der uns eine Nachricht von selber mitgebracht hätte. Eine fürchterliche Schwierigkeit, sage ich, und zwar für einen Philsophen. Antworte man mir doch einmal

*) *L. VII. Inst. C. 22.*

mal zur Gnade: wer war denn vor dem Columbus aus Amerika zurückgekommen, der uns die Nachricht von denen Antipoten oder Gegenfüßlern gebracht hätte; und dennoch waren schon die Antipoden verschiedene Jahre hundert im Leben, und in der Welt. Gewisse Witzlinge machen sich das boshafte Vergnügen, auf den großen Augustinus zu sticheln, der daran zweifelte, und auf den beredsamen Lactantius zu beißen, weil er sie geläugnet hat. Gönne man ihnen doch immer das Vergnügen, denen H. Vätern den Irrthum aufzubürden, der ein Irrthum der Wenigen ist. Aber Zusammenhang, meine Herren, Zusammenhang fordere ich: es war noch kein Bott aus der neuen Welt gekommen, der uns von ihr Nachricht gebracht hätte; und dennoch haltet ihr dafür, man hätte daran nicht zweifeln können; und ihr verlanget doch einen Botten aus der anderen Welt, und mit Gespötte verlanget ihr ihn?

Ihr werdet sagen, wenn auch keiner aus der neuen Welt zu uns gekommen war, so hatten wir doch Ursache und Gründe, die Antipoten zu glauben. Nehmet euch in Acht, meine Herren, daß ihr in der Schlinge nicht hangen bleibet. Saget eure Gründe her: Gewisse alte Denkmäler und Nachrichten, der Umlauf der Sonne, die Figur der Erden überzeugeten uns davon. Der große Columpus hatte sie gelesen, er hatte davon geredet, er hat nachgedacht, er hat es versuchet, und der Ausgang war seiner Betrachtung und sei-

ner Erwartung gemäß. Ich sage aber dagegen noch viele ältere Nachrichten, noch viele deutlichere, klärere, ansehnlichere und allgemeinere Gründe bezeugen uns die große Zukunft, die wir anjetzo suchen. Es haben noch viel weisere darüber betrachtet, und studiret, und sie haben einmüthig beschlossen, ja es ist eine andere Welt. Und sind die zeither angeführte Gründe nicht überzeugend? Wohlan, wir wollen die unserige und jene des erleuchten Savonesers einmal auf die Waagschaale legen, und wollen sehen, welche in einem gesunden Verstande vorwägen.

Und hernach saget mir einmal, meine Herren, seyd ihr sicher, daß noch keiner aus der anderen Welt zurückgekommen sey? Ich finde in die ganze Welt zerstreute Nachrichten, die das Gegentheil behaupten: und auch Geschichten, die die strengeste Kritik ausgestanden haben, erzählen mir solche Vorgänge, die zwar sehr leicht belachet, aber nicht so leicht mit Gründlichkeit widerleget sind. Einer wenigst, ja einen wenigst könnte ich zeigen, der aus jener Welt zurückgekommen, und mit so leuchtenden Zeugnissen aus selber gekommen ist, als noch keiner aus Amerika ist gekommen. Aber es ist noch nicht Zeit, denselben euch vorzustellen. Doch könnet ihr selben sehr leicht errathen. Drey Folgen müssen wir aus unseren bisherigen Reden ziehen. Die erste ist, daß es eine große Unwissenheit oder Einfalt sey, unsere eigene Glückseligkeit auf eine

zeit-

zeitliche Empfindlichkeit, oder auf zeitliche Güter, und auf die Vorzüge dieses gegenwärtigen Lebens einschließen wollen. Eine Folge, die nicht, wie jeder sieht, von einem Bernardo, Bonarentura oder anderen dergleichen Männern, die man Asceten nennet, die, wenn sie gleich von denen schönen Geistern wenig geehret sind, dennoch an sich die Ehrwürdigste sind, sondern von denen erhabenesten Philosophen, auch von heidnischen Philosophen, ja selbst von dem Kern der freyesten heidnischen Philosophie ist herausgezogen worden.

Die zweyte Folge ist von mir schon dort vorausgeschicket worden, wo ich von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen habe, und wo ich erwiesen habe, daß unsere Unsterblichkeit auch unabhängig von der Geistigkeit unserer Seele bestehen könne. Und ist diese große Wahrheit nicht anjetzt in ein größeres Licht gesetzet, und gründlicher erwiesen? Folget sie nicht richtig und nothwendig aus denen zwoen anderen festgesetzten Wahrheiten von der göttlichen Belohnung und der menschlichen Glückseligkeit?

Die dritte Folge ist, daß Socrates bey dem Plato *) unter denen beyden Meynungen, deren die eine das zukünftige Leben bejahet, die andere aber verläugnet, muß jener, sagt Socrates, der einen gesunden Verstand hat, dieses thun, er muß

*) *In Phædone*

muß entweder das Wahre annehmen, oder sich an das Sicherste halten, wie einer, der mit minderer Gefahr schiffet. Bishieher hat sich noch kein schöner Geist so weit vergangen, daß er sich einer gefundenen Gewißheit gerühmet hätte. Gewißlich hat noch keiner eine klare und deutliche Probe gemacht; ja ich mögte einen sehen, der so ernsthafte, so gründliche, so natürliche und so unter sich und mit ihren Grundsätzen so zusammenhängende Beweise beybringen könne, als die unserige sind. Also ist er denn in Wahrheit von seiner Meynung nicht vergewisseret; hier siehe die Nothwendigkeit des Schiffenden, daß er sich entweder an das Sichere halten, oder befürchten müsse, Schiffbruch zu leiden.

Und welches ist die sicherste Parthey? Ich habe es schon anderstwo gesagt, und auch erwiesen, und die Sache ist jedem sichtbar, der sich nicht muthwillig eine Binde vor die Augen legt. Aber es ist besser, daß wir es aus dem Mund des Socrates hören, und daß er sein Ansehen seinen Worten beylege: da es also scheinet, sagte er,*) daß unsere Seele unsterblich sey, so ist keine andere Ausweichung deren Uebeln, und kein anderer Weeg der Rettung mehr übrig, als der, der beste und der weiseste ist; weil sie, wenn wir zu der Wohnung deren Verstorbenen übergehen, nichts anderes, als ihre Känntnisse und ihre Sitten mit sich nimmt. Und ist dieser

Schluß

*) *Ib.*

Schluß nicht des Vaters der Weisheit würdig? Würdig dessen, den das Orakul für den größten Weisen Griechenlandes erkläret hat.

Wo ist aber dieser Aufenthalt der Verstorbenen? Worin besteht das Leben, so sie führen? Wie lang wird dieses ihr Leben dauren? Lauter schwere Fragen, deren ich mich wie der Erfinder der neuen Welt entschlagen, und die, so die Auflösung derselben forderen, zu der anderen Welt selbst verweisen könnte. Aber es sind gar zu natürliche und zu vorwitzige Fragen, daß man sie ganz mit Stillschweigen übergehen sollte. In Dingen, an denen uns so vieles gelegen ist, ist auch jenes zu wissen angenehm, was die Vernunft von selben entdecket hat, oder entdecken kann. Das Wahre gefällt allzeit, und wenn man die Wahrheit nicht erreichen kann, so gefällt es doch, wenn man der Wahrheit so nahe kömmt, als möglich ist. Es sollen also auf diese Fragen eben so viele Betrachtungen antworten, und zwar also, wie es die Wichtigkeit der Sache verdienet.

Sechzehende Betrachtung
von
dem für die zukünftige Belohnung bestimmten Orte.

Wenn ich die Meynung deren Alten über diesen großen Ort zu Rathe ziehe, so ist selbe so ver-

schieden als verschieden die Köpfe und ihre Fantasien sind. Für die Glückseligkeit deren Guten bestimmten die Griechen ihre unterirdische Elisäische Felder. Unter dem Saturnus war ein Gesätz *) so die Guten auf dieser Erde in die glückliche Inseln **) schickete. Die pythagorische Weltweisen schickten die Seelen nach ihren Verdiensten beständig aus einem Körper in einem immer entweder ehrbareren oder würdigeren Körper. Die Stoiker liesen die Seelen ihrer Helden in der Luft umher irren. Die Socratiker und Platoniker bestimmten den Himmel zum Aufenthaft der Seligkeit für die Seelen einer reinen und erhabenen Tugend. In dem platonischen Timäo heißt es, daß die Ueberwinder deren bösen Leidenschaften in ein ihnen anständiges Gestirn würden übergehen. In dem ciceronischen Traum des Scipio ist die Wohnung deren Seligen der mit lauter glänzen Sternen besäete Weeg, den die Griechen, und wir die Milchstraße nennen. Und Plutarchus sagt in seinem Buche, in welchem er die Süßigkeit des epicurischen Lebens entlarvet, daß die schönsten Seelen aus dem Körper in eine große und glänzende Wohnung werden fliegen, wo sie mit anderen ihres Gleichen und mit ihren Freunden in festlichen Freuden sich ergötzen werden. Die Dichter, so die ältesten Philosophen und Theologen des Heidenthums waren, setzen die Wohnung de-

*) *In Gorgia.*
**) *Insulas fortunatas.*

deren Guten unter die Erde, wenige ausgenommen, derer fürtreflicher Verdienst sie in den Himmel erhoben, und sie unter die Zahl der Götter versetzet hat. Wenn nicht gar der Mensch nach einigen Dichtern, nach seinem Tod in zwey oder vielleicht auch drey Dinge zertheilet wird, nämlich in die Seelen, die in den Himmel aufliegen, in die sogenannte Manes, die auf der Erden verbleiben, und in dem Schatten, der um die Gräber schwebet.

In Ansehung deren Seelen deren bösen Menschen sind die Meynungen nicht so verschieden; denn die Pythagoristen *) ließen die Seelen nach der Eigenschaft ihr vorhergegangenen Verbrechen jetzt in die Körper der Weiber, jetzt der Wölfe, jetzt der Schlangen, jetzt der Esel, und was weiß ich, wohin wanderen. Die übrigen, sowohl Weltweisen als Dichter, wiesen ihnen gemeiniglich ihre Herberge auf der Erden an, wenige auf der Oberfläche derselben, und um die Gräber herum, **) oder in denen Gebirgen, oder Morästen, andere aber unter die Erde mehr gegen den Mittelpunct. Und besonders ist die Meynung des Plato in dem zehenden Buch der Gesetzen merkwürdig, der die minder Schuldige auf die Erde setzet, die andere aber nach dem Maase tiefer und tiefer in dieselbe hinab verweiset. Uebrigens sind die Philosophen und Dichter einstimmig, daß die Herberge deren

*) *Plato in Phædone.*
**) *Ib. & in Axioco.*

Tugendhaften, sie möge auch seyn, wo sie wolle, voller Vergnügungen und Reitzungen, entgegen aber die Herberge der Lasterhaften, sie sey, wo sie wolle, die traurigste sey. Was den ersten Ort betrift, was sagen nicht Homerus und Virgilius schönes, reitzendes und vergnügendes? In dem platonischen Axioco wird der unterirdische Pallast des Pluto so reich, so überflüßig-reich von allem dem angefüllet beschrieben, was nur immer der Mensch verlangen kann; dort sind alle Dinge vollkommener, das Wasser viel reiner als unsere Luft, die Luft viel feiner als der Aether, und so von dem Uebrigen zu reden. Was lieferet uns nicht der Horatius in seinem Buche gemeiniglich Epodus genannt, für eine reitzende Beschreibung von denen Glücks-Insuln? Alles umgekehret, wenn sie von der Wohnung deren Bösen sprechen. Ihre Herberge ist ein ungeheures Gebirg, eine morastische Pfütsche, ein stinkendes Grab, eine finstere Höhle; und dieses ist noch wenig, wenn wir in den Tartarus, in den Erebus, in das Chaos, in den Acheron, in den Pflegeton, in den Periphlegeton hineindringen; Gott! wer kann die Fürchterlichkeit dieses schrecklichsten Kerkers mit Worten ausdrücken?

Mährgen, schreyt hier Cicero, *) Mährgen, die man kaum beym Camin erzählen darf, und die kaum ein leichtglaubiges Müttergen glauben wird. Cicero hat recht, sagt Lactantius, **) der rö-

*) *L. I Tuscul. Quæst.*

**) *L. VII. Instit. C. 22.*

römische Philosoph hat sehr recht, daß er deren Dingen spottet, so, wie sie von denen Dichtern zerstümmelt und verstellet worden sind. Aber denke keiner, daß alles Fabel sey, was mit so vielem oder wenigem fabelhaften ist vermischet worden. Wer so dächte, müßte entweder unwissend oder einfältig seyn. Gelehrte und geschickte Männer wissen wohl, daß alle Fabeln Töchter, wenn gleich ungestalte Töchter der Wahrheit seyn, weder kann eine Ungestalt das schöne Original zernichten. Wer sich aber einbilden wollte, daß Cicero nicht nur des poetischen Tartarus, sondern auch des zukünftigen Lebens und der zukünftigen Belohnung gespottet habe, der würde selbst nach dem Urtheile des Bayle sich des Nahmens eines Kurzsichtigen nicht müssen verdrießen lassen, der, was den Punct des zukünftigen Lebens und der belohnenden Vorsicht betrifft, dem Cicero Gerechtigkeit widerfahren läßt; ja Cicero scheinet in denen Fragmenten von seiner Republik die Bösen unter die Erde, die Guten aber in den Himmel zu setzen.

Wir müssen hierüber mit dem weisesten Socrates eine weise Anmerkung machen, *) daß nämlich die Gewißheit der seligmachenden Belohnung nicht von der Gewißheit dieses oder jenen Ortes abhange. Nachdem er von dem Gobrias seine Meynung über die Wohnung, die sowohl denen Guten, als denen Bösen bestimmet sey, angehö-

*) *Plato in Axioco.*

ret hatte, schwiege der große Mann eine zeitlang still, dachte nach, zweifelte; hierauf brache er in diese Worte aus, Worte, die würdig wären, in Gold eingepräget zu werden: aber ich, von der Vernunft angeführet, weiß dieses, und halte es für gewiß, daß die Seele unsterblich sey, sie mag immer wo sie will, aus diesem Kerker entweichen; deßwegen, du magst in die Höhe oder in die Tiefe fahren, mein Axiocus, so mußt du selig seyn, wenn du nur wohl und fromm gelebet hast.

Wollen wir aber mit dem weisen Socrates von der Meynung zu sicheren Gründen schreiten, so finde ich einige Dinge, die mir ganz außer Zweifel über diesen Gegenstand vorkommen, und die man mit einer socratischen Standhaftigkeit behaupten kann.

Erstens: daß Gott mächtig genug sey, den Menschen glückselig und auch unglückselig zu machen, wenn und wo es seinem heiligsten Willen immer gefallen sollte; und man wird niemal einen bestimmteren Ort als den göttlichen Willen antreffen; und auf dieses, wie mich dünkt, gründete Socrates seinen göttlichen Sentenz.

Zweytens: daß, wenn es gleich nicht nothwendig ist, daß dieser oder jener Ort bestimmet sey, so ist es doch sicher, daß einer mehr zu der Glückseligkeit, und der andere mehr zur Unglückseligkeit anständig sey; und daß weder zur einer noch zur anderen diese von uns bewohnte Erde

schick-

schicklich sey. Diese Erde wäre zu gering für die Guten, und zu gut für die Bösen: sie ist mit Rosen und mit Dörnern übersäet, und sie ist das gemeinschaftliche Feld der Tugend und des Lasters. Es gehe also die triumphierende Tugend von denen Dörnern und Lastern hinweg zu ihrer Ruhe und zu ihrer Krone; und auch das vollbrachte Laster gehe weit von denen Rosen und der Tugend zu ihrer verdienten Marter hin. Aus der nämlichen Ursache sey der Aufenthalt deren Seligen nicht nur von dem Aufenthalt der Elenden unterschieden, sondern auch abgesönderet, und in diesem kamen alle Völker, Philosophen und Dichter zu allen Zeiten allgemein überein.

Drittens: die nämliche Anständigkeit scheinet zu forderen, daß der Aufenthalt mit dem Schicksaale müsse übereinkommen; ist das Schicksaal glücklich? Also muß auch der Aufenthalt reitzend, angenehm, schön, ergötzend, ruhig und glorreich seyn. Auch in diesem sind alle übereingekommen. Welcher Ort aber ist zu diesem schicklicher, frage ich, als der Himmel? Die Dichter, die eine Theurung unter denen Sternen befürchteten, hielten sich lieber an die fruchtbare Erde. Ist aber das Schicksaal unglückselig? So wird auch der Aufenthalt armselig, unruhig, traurig, finster, schimpflich seyn. Auch in diesem kommen alle überein, und bestimmen zu selber unterirdische Höhlen; und ich wüßte für die Seelen deren Gottlosen keinen schicklicheren Ort zu finden.

Viertens scheinet anständig zu seyn, daß die Seligen unter sich mit einer gewissen Ausnahme, und einem Vorzuge, der ihren Verdienste gebühret, aber dennoch auch in einer süßen Gesellschaft sich befinden. Unter denen Seligen leben, ist ein Theil der Seligkeit selbst. Und was könnte vergnüglicher seyn, als mit denen schönen und grossen Seelen, die auf Erden gelebet haben, umgehen und Gesellschaft genießen? Socrates, Theramenes und Scipio waren in diese äußerest bezauberet; und auch in diesem kommen alle überein. Nicht also kommen sie in der Gesellschaft deren Verworfenen überein, die in ihren Martern immer einsam sich befinden können, wenn es nicht zur gerechten Vermehrung ihres eigenen Elendes dienen muß, daß sie auch das Elend deren anderen vor ihren Augen müssen haben? Deßwegen werden auch diese gemeiniglich in einem Kerker zusammen versperret geglaubet, wenn gleich mit verschiedenen Graden deren Peinen, die ihren verschiedenen Verbrechen angemessen wären.

Fünftens: soll denn nicht denen Seligen ein innigster und verträulicher Umgang mit der Gottheit zugestanden werden? Socrates verspricht sich selben in dem Phädon, und bald werden wir sehen, daß er zur Seligkeit nothwendig sey. Aber was will das sagen, so dort Socrates noch hinzusetzet, daß es nur denen Philosophen werde erlaubet werden, schnurgeraden Weeges zu der Gottheit hinzu zu tretten. Hat er vielleicht nur

einen philosophischen Spruch anbringen wollen, oder hat er nur einen Philosophischen Ton und Machtspruch annehmen wollen, ohne weiter was darunter zu verstehen; oder vielleicht zu verstehen zu geben, daß auch der Verdienst, ein Philosoph zu seyn, bey Gott einen besonderen Vorzug haben müsse? Aber nein, die Philosophen von einer socratischen Denkungsart waren solcher Prahlereyen nicht gewohnet, und sie waren mehr Philosophen von Werken, als von Worten; Philosophen, die ernsthaft dahin bedacht waren, ihre Leidenschaften zu bändigen, sich von allem Sinnlichen abzuschälen, sich über alle Eitelkeit und alle weltliche Ergötzungen zu erheben, und ihr Gemüth immer mehr und mehr zu reinigen, und selbes dem göttlichen Original gleich zu machen. Ich muß es gestehen, Philosophen von solchen Character, wenn sie sonst mit Gott gut stehen, gehöret schon ein besonderer Vorzug, das ist eine geschwinde und verträuliche Gemeinschaft mit Gott; aber man muß mir auch zugestehen, daß jeder Mensch der in der Frömmigkeit und Unschuld dahin stirbt, er mag nun ein Philosoph seyn oder nicht, entweder bald oder spät zu seiner Seligkeit gelange. Aber worin bestehet diese Seligkeit? Und worin bestehet entgegen das Elend deren Unglücklichen? Dieses ist, was wir jetzt untersuchen wollen.

Sie-

Siebenzehende Betrachtung

über

die Eigenschaft der Belohnung; d. i. über die zukünftige Glückseligkeit, und über das zukünftige Elend.

Ein anderes Leben, so auf dieses folgen, und die Vollendung, ja der Lohn dieses gegenwärtigen seyn muß; eine andere Welt, die alle die Unordnungen der gegenwärtigen herstellen, und die Beleidigungen Gottes, und die Beschädigungen der Tugend ersetzen muß; eine Glückseligkeit oder Unglückseligkeit, welche der höchste und gerechteste Richter nach denen Verdiensten eines jeden austheilen muß, dieses waren die zeither festgesetzte Puncten. Aber worin wird diese Glückseligkeit, dieses Elend bestehen? Von welcher Gattung sind diese Güter oder Uebeln, diese Freuden oder Schmerzen? Sind sie denen, die wir anjetzo genießen und empfinden gleich oder ungleich? Und wird der Mensch in einen anderen Menschen, als er jetzt in diesem Leben ist verwandelt werden oder nicht? Da sehet einen gehäuften Gegenstand der gegenwärtigen Betrachtung.

Völker, Philosophen, Dichter wußten zum mehresten Theil sich von der anderen Welt nichts

anderes einzubilden, als was sie in dieser sahen und fühleten. Ihr Herz sagte ihnen, daß sie keine Glückseligkeit würden erhalten können, ohne die Befriedigung ihrer eigenen Begierden; und in diesem betrogen sie sich auch nicht; denn, wie kann man glückselig seyn, wenn man nicht vergnüget und befriediget ist? Und wie kann man befriediget seyn, wenn noch das mindeste ist, so man verlangen kann? Sie glaubten noch über das, daß aus dieser Welt in die andere zugleich mit denen Werken die nämliche Neigungen und Begierden würden übergehen, und die Seelen in ihre neue Wohnungen begleiten, und folglich, daß sie alsdenn, um vergnüget und befriediget zu werden, sie noch die nämliche Künsten und Hanthierungen lieben und treiben würden. Deßwegen bestimmeten sie denen Kriegsleuten, wie hier, auch dort die Waffen, denen Jägern die Jagden, denen Dichtern Gesänge und Leyern, denen Philosophen philosophische Betrachtungen, u. s. w. Doch mit diesem Unterschiede, daß alldorten die Begierden viel bescheidener, alle Dinge viel vollkommener und ausgesuchter, niemal mangelhaft und niemal abgängig seyn würden.

Ich liefere denen geehrten Lesern ein Muster, so ich nicht von einem träumenden Dichter, sondern von einem denkenden Philosophen, und von einem Philosophen, der vielleicht besser unter allen gedacht hat, deren sich das Alterthum rühmet, geborget habe.

Hd.

Hören sie einmal: „Dort, wo die Frommen „ihre Wohnung haben, sind die Felder von allen „Gattungen deren schmackhaftesten Früchten „überflüßig bereicheret; dort sprudeln alle Brun„nen von denen reinesten Wässern; die Wiesen „sind in einem ewigen Frühling mit dem Schmelz„werk der Blummen durchwebet; Harmonien „deren Philosophen, Schaubühne deren Poeten, „Melodien der Tonkünstler, Auftritte der Tän„zer. Noch über das Mahlzeiten, die auf die „ausgesuchteste Art zubereitet sind; ein Reich„thum von Speisen, die sich selbst denen Lip„pen werden darbiethen; eine Fröhligkeit, die „niemal wird unterbrochen; eine Art zu leben, „die die angenehmste und reitzendeste wird seyn. „Dort ist keine Kälte, keine belästigende Hitze, „sondern eine beständig gemäßigte und sanfteste „Luft, die von denen lieblichsten Strahlen der „Sonne wird durchglänzet seyn.„ Dieses sind, wenn sie es gern wissen mögten, die nämliche Worte des so oft gelobten Socrates in dem platonischen Gespräche, Axiocus genannt.

Ich kann meine süße Verwunderung nicht bergen, die ich empfinde, wenn ich die Bescheidenheit nicht nur deren weisen Philosophen, sondern auch deren freyesten Dichtern in der Auswahl der seligmachenden Vergnügungen lese. Jene selbst, welche die unzüchtige und unverschämte Possen in die Gesellschaft und in den Umgang der Götter haben eingeführet, haben doch nicht

ei=

einen Schatten der Venuslust in dem Aufenthalt und in denen Wohnungen deren seligen Menschen geträumet. Denen Muselmännern und solchen Fleischklötzen deren Indianischen und Amerikanischen Abgötteren ware es vorbehalten, eine so fleischliche Seligkeit zu entwerfen, die ihrem materialischen plumpen Verstande, und ihren viehischen Gelüsten war angemessen. Und auch war es einigen Philosophen unserer Zeiten, die sich die erleuchte und die erhabene Meister des Wohlstandes nennen, vorbehalten, solchen thierischen und viehischen Bestialitäten den Vorzug einzuräumen; würdige Gesellen des Ulysses, die sich in denen circeischen Ställen seliger achten, als in dem Tempel der Weisheit und der Ehre.

Der Glückseligkeit deren Guten wurde ein denen Bösen entgegengesetztes aber in dem Geschmacke zu dichten, gleiches Elend ausgedacht. Ein tiefer, finsterer Kerker, Hunger, Durst, Rasseln deren Ketten, Versengung und Röstung deren Lenden, Zerfleischung der Glieder, Auseinanderreißung der Gebeinen, und dergleichen Peinen. Und wenn es beliebt, wollen wir noch einmal den Socrates, oder vielmehr den Gobrias in dem angeführten Gespräche hören: „Durch den „Tartarus, sagt er, werden die Gottlosen von „denen Furien zu dem Erebus und zu des Chaos „geschleifet, ... Kaum höret eine Pein auf, „nimmt die andere ihren Anfang. Dort wer„den sie von denen wilden Thieren zerrissen, von

„bren-

„brennenden Fackeln unaufhörlich gesenget, und „von allen Gattungen deren Peinen und Mar„ter mit unermessenen Schmerzen gequälet.„

Und was das wunderbareste ist, so wird die Seligkeit und das Elend deren von ihren Körpern entkleideten Seelen doch allzeit so vorgestellet, als wenn sie selbe körperlicher Weiß entweder genössen, oder leideten. Aus welchem wir eine Wahrheit abnehmen, die allgemein ist erkennet und angenommen worden; daß es nämlich nicht die Körper seyn, die das Vergnügen oder den Schmerzen fühlen, sondern daß die Empfindung allein in denen Seelen vorgienge, sie mögten hernach mit denen Körpern vereiniget, oder von selben aufgelöset seyn. Aber warum, wird vielleicht einer fragen, haben doch die Alten denen von den Körpern entblöseten Seelen eine körperliche Glückseligkeit oder Unglückseligkeit zugestanden? Ich antworte: sie haben ihnen die körperliche allein nicht zugestanden, wie wir sogleich sehen werden; aber indessen wollen wir die körperliche nicht in Vergessenheit setzen, als welche im Kurzen wieder auf die Schaubühne tretten wird; und wer weiß, ob sie uns nicht zur Entdeckung einer noch schöneren und schätzbareren Wahrheit führen wird?

Daß aber die Alten die Seligkeit nicht ganz körperlich geglaubet haben, beweisen uns die Elisäische Felder des Virgilius, an denen auch die Ehre, die Hochachtung und die Glory so grossen Theil haben; und noch deutlicher beweiset

dies

dieses der platonische Axiocus, wo der Selige als ein Durchforscher der Dinge der Natur, und als ein Nachseher der reinen und puren Wahrheit vorgestellet wird. Und gewißlich muß das wunderbare Gebäude der ganzen Welt, seine Theile, seine Ordnung, der Zusammenhang desselben, die so vielfältige Ursachen, Wirkungen und Verhältnisse derselben unter sich, und so viele andere wunderbare Maschinen und Maschingen, die auf dieser Welt sind vergeblich untersuchet und durchgrübelet worden, einer vernünftigen Seele weit kostbarer und reitzender seyn, als die Melodie eines Gesanges, oder die Schönheit ein Apfels. Und vielleicht erscheinet die erhabeneste und reineste Seligkeit nirgends von aller Körperlichkeit so entblöset, als in dem platonischen Phädro, so ich abzuschreiben mich entübrige, weil er in allen Händen ist, wie ihn die goldene Feder des Cicero in dem mehrgemeldeten Traume gelieferet hat.*)

Es ist noch eine unberührte, und heut mehr als jemals wieder aufgewärmte Schwierigkeit übrig, wie doch der Mensch, nach denen Eigenschaften, die er von seiner Natur aus hat, könne selig seyn. Wenn wir auch die Hindernissen, die ihm von dem Glücke und von dieser elenden irdischen Herberge aufstoßen, aus dem Weege räumen wollen, so dauret doch noch die Unvollkom-

heit

*) *In Fragm l. VI. de Rep.*

heit der menschlichen Natur, der Widerspruch deren menschlichen Begierden, die Unersättlichkeit und die unermessene Fähigkeit des menschlichen Herzens: *Cor mare magnum, tumens fluctibus.* Und wird der Mensch bey selben jemal können vollkommen selig genennet werden? Eine Schwierigkeit, ich muß es gestehen, die unüberwindlich scheinet. Wohlan dann, wir wollen zugeben, daß der Mensch, so wie er jetzt ist, nimmermehr könne selig seyn; aber wie? kann er denn nicht verbesseret, kann er denn nicht vollkommener gemacht werden?

Ich bitte mir einmal zur Gnade die Aufmerksamkeit des geschickten Lesers aus. Betrachte man doch einmal den Menschen auf dieser Erde, wie er sich von Tage zu Tage änderet, und wohl auch besseret, theils bey reiferem Alter, theils durch die Erziehung, und mehrsten Theils durch die Klugheit und durch die Tugend. Er bekömmt andere Ideen, andere Begierden, andere Neigungen, andere Urtheile. Er verachtet jetzt das, was er zuvor so hoch schätzete, er hasset jetzt das, was er zuvor so liebte, und jetzt eckelt ihm an dem, was ihm zuvor so reitzend war. Ein Aristides, ein Socrates, ein Epaminondas, wie weit haben sie sich von sich selbsten abgeändert? Ich weiß es wohl, daß wir noch sehr weit von der Vollkommenheit entfernet sind, die zur Seligkeit erforderet wird; aber kann denn nicht der allmächtigste göttliche Belohner die Vollkommenheit

heit geben, welche kein menschlicher Fleiß zuwegen bringen kann?

Auch die Alten fühleten die Nothwendigkeit einer Umstaltung des Menschen, damit er selig werden könnte. Plutarchus hat in seinem Buche von der Tröstung diese nothwendige Reformirung des Menschen ausdrücklich erkennet, und hat sie in dem gesetzet, wenn die Seele von der Knechtschaft des Fleisches, und von denen fleischlichen Begierden werde befreyet seyn, als welche den Verstand verdunkelten, und mit Thorheiten anfülleten.

Dieses nämliche haben die Dichter wenigst zum Theil vorausgesetzet, da sie die Begierden der Seligen, wie wir vorher gesehen haben, so rein und so bescheiden beschrieben haben. Socrates hat in dem platonischen Phädon diese Sache ganz wunderbar eingerichtet; er sagt: wenn die Welt nach dem Tod zu ihrer Bestimmung gelangen werde, so werde sie glückselig werden, sie werde sich von allem Irrthum, von aller Thorheit, von aller Furcht, von aller beläſtigenden Liebe, und von allen menschlichen Wehen befreyet befinden. Deßwegen setzet er noch in dem Epinomide hinzu, daß nur nach dem Tod allein das Leben werde selig seyn, weil man erst nach dem Tod die wahre Weisheit erlange, und daß der, so weis war, der weiseste, und deßwegen auch der glückseligste seyn werde.

Fürtreflich; aber keiner hat das verschiedene Schicksaal des Menschen in dem verschiedenen zweyfachen Leben, deren das eine das Leben der Wanderschaft, und das andere der beständigen Wohnung ist, schöner beschrieben als der große Augustinus: *) „Das eine, sagt er, ist in „Mühseligkeit und Arbeit, das andere in Ruhe, „das eine auf der Wanderschaft, das andere in „dem Vaterlande; das eine in dem Verdienst der „Handlung, das andere in dem Lohne der Be„trachtung; das eine flieht das Uebel, und wir„ket das Gute, das andere findet kein Uebel „mehr zu fliehen, wohl aber ein großes Gut zu „genießen; das eine kämpfet mit dem Feinde, „das andere triumphiret ohne Feind; das eine „eilt denen Dürftigen zu Hilfe, das andere fin„det weder dürftige, noch leidet es Dürftigkeit; „das eine verzeihet dem anderen seine Fehltritte, „das andere erleidet keine Sache, die einer Ver„gebung würdig wäre, und begehet auch keine; „das eine wird von denen Uebeln getroffen, da„mit es durch die Güter nicht Hochmüthig werde; „das andere wird durch den Ueberfluß der Gnade „also von allem Uebel bewahret, daß es sich ohne „dem Dunst der Hoffart an das höchste Gut hef„ten kann, das eine ist also gut, aber doch noch „armselig; das andere ist besser, und durchaus „selig.„ So weit Augustinus.

Hier=

*) *Tract. CXXIV. in Joann.*

Hierbey müssen wir noch den Irrthum deren alten Weltweisen anmerken, welchen der H. Lehrer verbesseret hat. Sie glaubten, diese große Erneuerung des Menschen geschehe durch die Kraft des Todes; als wenn die Seele, nach dem sie den irdischen Körper ausgezogen hat, sich zugleich aller menschlichen Unvollkommenheit entkleidete, und zu der höchsten Weisheit sich erhöbe. Die Dichter haben es besser getroffen, wenn sie glaubten, daß die von denen Körpern aufgelöste Seelen nicht wenige in dem körperlichen Umgang angezogene Mackeln mit sich in die andere Welt nähmen. Und wie hat denen nicht die Seele selbst ihre natürliche oder auch angenommene Mängel? Und woher soll diese große und vollkommene Weisheit kommen? So ist es, man muß zur Gnade des göttlichen Belohners seine Zuflucht nehmen, und zwar zu jener großen Völle der Gnaden, die Augustinus *Tantam plenitudinem gratiæ* nennet.

Ist nun die große Schwierigkeit gehoben? Noch nicht ganz: es bleibt noch eine dreyfache Gattung, der Unermessenheit und der Unendlichkeit über, welche *l'Abbadie* in der Phantasie, in dem Geist und in dem Herzen des Menschen findet; eine Unendlichkeit, die Augustinus mit einem schon oft angebrachten Wort hat ausgedrücket: *Cor Mare magnum* In diesem Meere haben sich zwar durch die göttliche Gnade die Fluthen gestillet, aber ihr unermessener Abgrund ist

noch nicht ausgefüllet. Dieser Ueberrest der Schwierigkeit anstatt uns aufzuhalten, dienet uns noch zu einem Anführer der völligen Känntniß der menschlichen Seligkeit. Alle vorhergenante Dinge, sowohl des angenehmen Orts, als deren verschiedenen Gütern sind schön, sind reitzend, sind groß und erwünschlich; aber wir müssen doch eingestehen, daß sie für die Höhe, Tiefe und Breite des menschlichen Herzens, zu klein seyn. Dieses zu erfüllen und zu befriedigen, wird ein unermessenes, ein unendliches, ein Grenzenloses Wesen erforderet; von solchen Wesen finde ich in diesem Ganzen nicht mehr, als ein einziges; aber dieses ist größer, als alle Idee, grösser, als alles Verlangen, größer, als alle Einbildung, und unendlichmal größer. (Nun wird mich schon jeder verstehen;) es ist der höchste, der größte, der beste, der vollkommeneste Gott. So ist es, sagt Augustinus, das menschliche Herz ist so stolz, so groß, daß ihn kein einziges Gut; als das höchste Gut begnügen kann. *Tantæ dignitatis est, ut nullum bonum, præter summum bonum ei sufficere possit.* *)

Es scheinet wohl, das Herz des Socrates habe ihm dieses gesagt, da er in dem platonischen Gastmahle sagt, daß der Weise von denen körperlichen Schönheiten zu denen unkörperlichen, und von selben zu der ersten und höchsten Schönheit vorschreiten werde; und in dem Phädon läßt er die

*) *Man. C. XV.*

die weise Seele, nachdem sie von dem Körper aufgelöset ist, zu der Gottheit übergehen, um mit dieser Gottheit sein übriges Leben zuzubringen. Und nach der Meynung Augustini *) scheinet der Gegenstand der Seligkeit in jenem höchsten Wesen zu bestehen, welches allein fähig ist, alle unsere Gedanken, und alle unsere Neigung süßest zu verschlingen, die Seligkeit aber selbst scheinet in der Betrachtung und Anschauung der höchsten Wahrheit, und in der Liebe der höchsten Schönheit, die zugleich das höchste Gut ist, d. i. in der Anschauung und in der Liebe Gottes zu bestehen. Wer hat doch immer zuerst eine so göttliche Idee gefasset? War es Socrates? War es Plato? Oder war es ein anderer von denen grossen Meistern dieser Welt? Siehe, muß ich ganz entzücket aufschreyen, siehe den schönsten Flug der menschlichen Seele! wenn jedoch die menschliche Seele durch die Stärke ihrer Flügeln so hoch sich aufschwingen kann.

Werfe ich von dieser Höhe einen Blick auf die niedrige und kriechende Gedanken und Phantasien deren materialischen, oder materialisch denkenden Philosophen, so dünket mich, als sehe ich die Nachteulen und Fledermäuse, die in denen dunkeln Gebüschen, Sümpfen und Höhlen umher flattern, und entgegen sehe die Adler mit ihrem mächtigen Schwingen über Gebirge und Wolken sich hinaufschwingen. Mei-

*) *L. X. de Civ. Dei C. 1.*

nes Gefallens folge jeder dem Führer, der ihm am besten gefällt; ich halte mich an dem Plato, und an dem, der ihm diese hohe Idee eingegeben hat. Mag er doch immer bey der ganzen Heerde des Epicurus für einen Träumer und Schwermer gehalten werden; seine Träume und Gesichter werden mir allzeit unendlich lieber seyn, als alle epicurische Süßigkeiten; mit jenen bin ich doch ein Mensch, und mit diesen würde ich mir selbst ein vierfüßiges Thier scheinen; und wenn ich auf die Gründlichkeit deren vorhergehenden Vernunftsschlüssen zurücksehe, so würde ich ein Vierfuß am Verstand, und am Herzen seyn.

Aber wir müssen uns dabey beobachten, daß wir nicht an einem anderen äußersten Ecke anlaufen, und daß wir, da die Epicurer in den Körper versunken, den Geist haben vergessen, wir entgegen in den Geist vertiefet den Körper ausser Acht lassen. Ja, lasset uns auch einen Gedanken dem Körper schenken: er mag nun seyn, wie er will, so ist er unser, und wir trennen uns von selbem nur mit größtem Schmerzen in dem Tode ab; und wir können es nicht leugnen, daß uns sein zukünftiges Schicksaal sehr an dem Herzen liege. Was wird denn nun nach dem Tod aus diesem unserem Körper werden? Wird er denn auch einen Theil an der zukünftigen Belohnung der Seele haben? Welchen Theil wird er haben? Da sehet eine Frage, aus derer Beantwortung mir die schönste Entdeckung entgegen leuch-

leuchtet. Wir wollen ihr ohne Säumniß selbst entgegen gehen.

Achtzehende Betrachtung
über
die natürliche Auferstehung der Körper.

Ich nenne die Auferstehung deren Körpern nicht natürlich, weil sie, da sie einmal gestorben sind, in sich eine Kraft hätten, sich selbst wieder zu beleben; dieses zu denken, wäre ein Wahnwitz; weder nenne ich sie deßwegen natürlich, weil die Seelen, nachdem sie einmal von denen Körpern getrennet sind, ihre zerstäubte Körper wieder ergänzen und annehmen können; und dieses wäre eine andere Tollheit; und das, was man von einigen lebhaftesten Seelen erzählet, daß, nachdem sie sich in eine Tiefe Betrachtung versenket haben, sie sich nach ihrem Belieben aus ihren Körpern hinwegbegeben, hernach aber in selbe wieder zurückkehren, und mit ihren Körpern vereinigen; dieses scheinet mir keine Wirkung der Macht einer Seele, sondern ein Betrug einer starken Einbildung zu seyn. Ich nenne also die Auferstehung deren Körpern natürlich, wenn sie gleich immer durch eine göttliche Kraft geschehen muß, weil diese Auferstehung, von der ich jetzt zu reden gedenke, nach der Ordnung der Natur ist, und sich unendlich von einer anderen er-

habeneren nnd wunderbareren Auferstehung unterscheidet, von welcher die heilige Blätter reden, und zu welcher das simple Licht der natürlichen Vernunft nicht hinzu dringen kann.

Aber, wird einer sagen, ist denn die Auferstehung nach dem natürlichen Licht, und nach der Ordnung der Natur glaublich? Ich antworte, warum dann nicht? Unmöglich ist sie gewiß nicht, und dem Chrysippus, dem Cicero eine große Stütze des stoischen Schopfen nennet, hat sie auch nicht unmöglich geschienen. Hier sind seine eigene Worte in dem Buche von der Vorsicht, die Lactantius *) anführet: Es scheinet gar keine Unmöglichkeit zu seyn, daß wir, nachdem wir zu leben haben aufgehöret, nach einigem Umlaufe der Zeiten, wieder auf ein neues in den nämlichen Stand zurückkehren können, in welchem wir jetzt sind. Wo der nämliche Lactantius mit so vielem Verstande als Nachdrucke hinzusetzet: Lasset uns glauben, ja lasset uns glauben, daß der den alten Menschen wieder erneuren könne, der den neuen gebildet hat.

Die Auferstehung schiene keine so unglaubliche Sache zu seyn, daß dieses nicht die älteste Meynung deren Chaldäern und deren Aegytiern gewesen wäre, die hernach Plato und die Platoniker angenommen, und gelehret haben; daß nämlich nach dem Umlaufe bestimmter Zeiten die gan-

*) *L. VII. Instit. C. 23.*

ganze Welt würde untergehen, sie aber hernach gleichsam zu einem neuen Leben erstanden, würde zu ihrem alten Wesen zurückkehren. *) Und wie? ist nicht die berühmte Seelenwanderung oder Metempsychosis eine Gattung einer beständigen Auferstehung, wenn gleich in einem fremden Körper? Wer aber die Auferstehung ausdrücklich will lesen, der schlage das zehende Buch der platonischen Republik nach, wo von einem gewissen Herus Aemerus erzählet wird, daß er am zwölften Tage nach dem Tod wieder zum Leben zurückgekehret sey. Dieses sind Thorheiten, wird man sagen, Einbildungen sind es; ich lasse es gelten, und es bekümmeret mich wenig, der Glauben der Alten zeiget doch wenigst, daß die Sache nicht unglaublich sey; und durch den allgemeinen Beyfall wird sie die glaubwürdigste. Merken sie einmal auf: Die Alten war endurchaus der Meynung, daß die Verstorbenen eine Fühlung, und zwar eine körperliche Fühlung hätten, also, daß

sie

---

*) Unsere Neulinge, die der alten Meynungen, die sie nicht verstehen, und zu verstehen, keine Mühe sich geben wollen, zu spotten gewohnet sind, haben dieser Meynung des Plato den lächerlichsten Verstand angedichtet; mich selbst hat ihre possirliche Vorstellung ehemals zum Lachen gereitzet; aber in welchem anderen Lichte erscheinet hier der Gedanken des Plato? Ich muß ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen.

sie körperliche Dinge genießen und leiden könnten; ja sie waren der allgemeinen Meynung, daß durch den Tod die körperliche Empfindung nicht nur nicht ersticket, sondern vollkommener gemacht wurde; sie meynten, das Gesicht würde schärfer, das Gehör feiner, und der Geschmack reitzender werden, wie es die Dichter in ihren Gesängen ausdrücketen, und es in dem Phädon viel deutlicher angemerket wird. Und was noch mehres ist, sie glaubten niemal, daß die Seelen von allem Körper würden entkleidet werden; sie glaubten, daß, nach dem sie den fühlbaren und schweren Körper würden abgeleget haben, würden sie einen leichten und feinen Körper erhalten, der nicht die Gestalt des vorigen würde haben, sondern auch zu allen körperlichen Verrichtungen würde fähig seyn. Und dieses war die älteste Meynung, wie es der gelehrte Gerdil *) erweiset; Homerus hat sie angenommen, und Pythagoras beleuchtet. Und die Seelen deren Helden, die, wie die in ihren Meynungen wenig zusammenhangende Stoiker wollen, in der Luft umherfliegen, oder wie andere wollen, in dem Himmel, oder wie noch andere glauben, in denen Elisäischen Feldern sich aufhalten, was sind sie anderst, als, wie Hierocles bezeuget, vernünftige Seelen, die mit leuchtenden und glänzenden Körpern vereiniget sind? Kurz, dies war die standhafte Meynung der Alten, daß der Körper in jener Welt

*) *Introd. ad stud. Relig.*

Welt werde ein Gesell der Seele und ein Theilnehmer ihres Schicksaals sey.

Nun sage ich, gesetzt auch, daß in dieser allgemeinen Meynung einiger Irrthum mit unterlaufe, so müssen wir doch auch erkennen, daß in selber einige Wahrheit verborgen sey. Fragen wir doch einmal die Natur, die keine Lügnerinn seyn kann: ist der Körper ein Theil von uns Menschen? Ist der Körper der Seele lieb? Ist der Körper ein solcher Theil, der auch seinen Einfluß in die sittliche Handlungen des Menschen hat? Wenn wir auf diese drey Fragen werden eine Antwort erhalten haben, wird der Schluß sehr leicht seyn, ob der Körper einen Antheil an dem Schicksaale der Seele, wie, und welchen er haben werde. Wir wollen die erste Frage vornehmen: Ist der Körper ein Theil von uns? Die Natur verwunderet sich über eine solche Frage. Und wie können wir daran zweifeln, wenn wir die sicherste und innigste Fühlung haben? Ich weiß, daß es Weltweisen gegeben hat, die behaupteten, *) daß die Menschen nichts anderes, als Seele seyn; und ich weiß, daß auch andere waren, die lehreten, daß der Körper nichts, als ein elendes Gefängniß sey. Aber ich weiß auch, daß, wenn man diese beyde Sätze genau prüfet, sie nichts, als zwey lächerliche Aftersätze waren. Deßwegen auch der erste also ist verbesseret worden: In dem Menschen ist nichts größeres, als die Seele.

*) *Plat. in Alcib. 1.*

le. Der andere war auf den Irrthum gegründet, daß die Seelen schon vor dem Körper seyn da gewesen, und in selben befindet sich nichts wahres, als daß der Körper, wie er gegenwärtig ist, der Seele eine Hinderniß sey, daß sie nicht so fertig und erhaben wirken kann; und in diesem Verstande kann man den schweren und verweslichen Körper, so, wie wir ihn jetzt fühlen, verblümter Weiß ein Gefängniß der Seele nennen; aber dennoch, man merke es wohl, ein der Seele natürliches Gefängniß; ein Gefängniß, so aber auch zugleich ein zu unzähligen Handlungen der Seele gemessenestes Werkzeug ist; ein Gefängniß, so den größten Theil deren der Seele gemeinschaftlichen Neigungen hat. Endlich ein Gefängniß, so der Inwohnerinn der Seele ungemein lieb und werth ist, und die sich von selbem nicht anderst, als mit dem äußersten Schmerzen trennen kann. Und wo kennt man noch einen anderen solchen Kerker, dem man diese Eigenschaften zumessen kann?

Auf die zwote Frage habe ich schon geantwortet, daß dieser Theil von uns der Seele ungemein lieb und werth sey. Und warum soll er es nicht seyn, wenn die Seele an denen Neigungen des Körpers so viel Theil hat? Ja die Seele betrachtet den Körper, als ihre eigene Sache, und als eine Sache, die mit ihr nur eines und das nämliche ausmachet, und also rechnet sie auch alles das Gute und das Böse, so selbem begegnet, sich selbst zu. Sie empfindet ein Vergnü-

gen

gen an seinem Vergnügen, und sie empfindet seine Schmerzen eben so schmerzlich; oder besser zu sagen, sie fühlet für ihn die Schmerzen allein, und sie empfindet für ihn auch das Vergnügen allein. Wie also die Seele sich nicht selbst nicht lieben kann, also kann sie auch nicht ihren Körper nicht lieben. Wer hat jemal sein eigenes Fleisch gehasset? Sind die Worte der Wahrheit selbst. Niemand, sagt Augustinus, *) niemand hasset sein Fleisch, jeder liebet es, jeder liebkoset es. Und man kann die Liebe in dem fürchterlichen Kampfe sehen, wenn sie der Tod trennen will.

Auf die dritte Frage, ob der Körper einen Einfluß in die sittliche Handlungen der Seele habe, antwortet hinlänglich die tägliche sichtbare Erfahrniß. Denn ist nicht er das Aug, so entweder sich züchtig niederschlägt, oder auf geilen Raub ausläuft? Ist er nicht das Ohr, so entweder das heilige Wort aufnimmt, oder sich denen ärgerlichen Raupen und ehrenrührerischen Geschwätze öffnet? Ist nicht er der Geschmack, so entweder sich mäßig enthält, oder in Unmaase sich übernimmt? Und ist nicht die Zunge jetzt dem Betrübten ein Trost, jetzt dem Schwachen eine Stütze, jetzt dem Irrenden eine Anführerinn, und jetzt im Gegentheil eine allgemeine Stifterinn des Uebels. Und die Hand, wenn sie vom Mitleiden und Barmherzigkeit belebet wird, welche und welche große Werke der Liebe und der

Frey=

*) *Med.* C. 15.

Freygebigkeit übet sie nicht aus! und im Gegentheil, wenn sie von Unbarmherzigkeit und Grausamkeit angeführet wird, was ist sie für eine Dienerinn der Bosheit und Gottlosigkeit? Aber was halte ich mich bey allgemein bekannten Dingen auf? Es geschieht keine einzige äusserliche Handlung, ja es wird kein innerer Gedanken, keine geheimste Neigung und Begierde in uns gebildet, daß nicht die körperliche Werkzeuge und Organen mitwirken; also, daß wir sicher sagen können, es geschehe in uns kein Verdienst oder keine Schuld, daß nicht der Körper an selben seinen Theil habe.

Und hernach soll der Körper keinen Theil an der Belohnung haben? Meine Herren, ich appellire zu euer Billigkeit. Die Natur widerspricht diesem Gedanken, als einem offenbaren Unrecht; und mich dünkt, als höre ich die Hände, die Füße, die Zunge und den ganzen Körper sich bitterlich dawider beklagen. Ich, sagt der Körper, ich, der ich der Körper des Aristoteles bin, der ich in der Gerechtigkeit und wegen der Gerechtigkeit bin ganz verzehret worden, soll, wie dem Körper des Callicles gleich gehalten werden, der ein Werkzeug und ein Meister der Ungerechtigkeit war? Und wenn gleich der Körper seine Klagen nicht weiß selbst vorzubringen, so weiß sie doch die Seele zu erheben, wenn sie von ihrem unzertrennlichen liebsten Gesellschafter soll getrennet werden; deßwegen legt auch unser Dichter

mit

mit einem philosophischen Geist diese Worte einer seligen Seele auf die Zunge: Ich erwarte meinen Schleiher, den ich auf der Erde habe zurückgelassen.

Und wer sind es denn, die da sollen belohnet werden? Jene, ich weiß es, die es verdienet haben. Wer sind aber jene, die es verdienet haben? Wir. Es sind aber unsere Seelen, nicht wir: wir sind ein Ganzes, so aus einer Seele und einem Körper zusammengesetzet ist, und wir, dieses Ganze, haben den Verdienst erworben, also sagt auch die Billigkeit und Vernunft, daß wir, dieses Ganze, den Lohn müssen empfangen. Ist dieser Vernunftschluß, nicht richtig? nicht bindend? Ist es aber so, nun so muß unser Körper wieder hergestellet, so muß er mit unserer Seele wieder vereiniget werden, so muß eine Auferstehung seyn.

Weil aber auch die selige Körper müssen Gesellschafter deren seligen Seelen seyn, so müssen eben sowohl die Körper, als die Seelen in einen vollkommeneren Stand gesetzet, und sie müssen mit weit feineren Sinnen begabet werden, damit sie auf eine feinere und vollkommenere Art die vollkommenere Güter genießen können, die ihnen zukommen, und noch über das müssen sie mit einer der Unsterblichkeit der Seele angemessenen Unsterblichkeit bekleidet seyn. Also wird denn für die Guten eine glückseligste Auferstehung, entgegen für die Bösen die unglückseligste seyn, als

welche nämlich werden auferstehen, die ganze Schwere ihrer Bosheit und der göttlichen Rache zu tragen.

Aus welchem wir abnehmen, wie philosophisch einige denken und reden, die alle Strafe deren Gottlosen auf die Seele einschränken, und selbe pur geistig wollen machen. Als wenn es der Geist allein wäre, der sündige, und als wenn das Verbrechen eine pure geistige Sache sey. Ich glaube, daß sie aus Furcht einer pöbelhaften Körperlichkeit alles und alles zu einer stoischen Geistigkeit wollen machen, und wollen die ganze Strafe in innere Vorwürfe, in unruhige Gewissensbisse, in eine grausame aber unnütze Reue verwandeln. Schlimme Philosophen, eben deßwegen, weil sie gar zu große Philosophen seyn wollen; sie hangen mit sich selbst nicht recht zusammen; indem sie denen verworfenen die lebhafteste Erinnerung ihrer verübten bösen Thaten aufbürden. Ist aber diese Erinnerung nicht ein Werk der Phantasie, wie sie selbe uns beschreiben; also ist sie körperlich, wenn sie gleich alles, was körperlich ist, ausschließen wollen.

Aber die Körper werden ja in die Erde verscharret, sagt und setzt uns mehr als einer entgegen, und nachdem die Seele anderstwo ist hingeflogen, faulen die Körper und fallen in Asche. Also folgen die Körper dem Schicksaale der Seele nicht, und wie können die Seelen, wenn sie von ihren Körpern getrennet sind, körperlich empfinden?

den? Ich antworte: auf daß diese Seelen also empfinden, ist es genug, wenn entweder ein von denen mit ihnen vereinigten Körpern geschehener Antrieb geschieht, oder wenn ein gleicher Antrieb *) von einer anderen Seite sie hierzu beweget. Ein jeder weiß, daß die Phantasie, besonders in dem Schlafe der Seele jetzt ein Feuer, jetzt ein Wasser, jetzt einen gehen Sturz aus der Höhe fühlbar macht, der doch von dem Körper weit entfernet ist. Wie sollte denn nicht Gott durch seine allmächtige Kraft diesen Triebe des Körpers weit lebhafter als die Phantasie selbst der Seele geben können? Auf diese Art könnten die Seelen auch ohne den Körper auf eine zwar wunderbare aber ungezwungene Art körperlich empfinden; und auf diese Art könnten auch durch diese Empfindungen die natürliche Begierden des Körpers wunderbar gemäßiget und verfeineret werden. Und zugleich könnte man eine schickliche Erklärung von dem leichten und feinen Körpergen der alten geben, von welchem die Alten sich einbildeten, daß die Seelen in selbes eingekleidet würden, wenn sie von dem schweren und dichten Körper würden entkleidet seyn; wenn man nämlich sagen will, daß dieses leichte Körpergen nichts anderes, als ein erdichtetes Bild der göttlichen Wirkung sey.

Wir wollen einmal die Gebräuche der alten beobachten: Verlohren denn nach der Meynung

*) *Impulsus.*

deren Alten die Seelen wegen diesem ihrem angenommenen leichten und feinen Leibe die Liebe und die Zuneignung zu ihrem wahren Körper? Gewißlich nicht. Wie besorget war doch jeder um seinen und um die Leiber seiner Verwandten noch nach dem Tod? Die Waschung, die Einbalsamirung, die Opfer oder Mitgabe deren Geschenken, das feyerliche Begräbniß, die Errichtung der Grab- und Denkmäler waren die erste und fürnehmste Pflichten. Wehe dem, der die Aschen deren Verstorbenen, ich will nicht sagen, zerstreuet, sondern nur verrücket hätte. Er würde nicht nur einer Unmenschlichkeit, sondern des schwersten sacrilegischen Lasters schuldig geachtet. So wahr ist es, daß der Leib, auch da er zerstäubet war, noch immer der Seele als werth und schätzbar gehalten wurde, ja sie glaubten, er sey so wenig von der Seele verlassen, daß sie so gar einen Schatten zurückgelassen hätte, der selben statt ihrer bewachen und beschützen müßte.

Sind aber nicht alle diese Sorgfalten und heilige Verrichtungen, ja die Einbildungen selbst stimmen der Liebe, des Verlangens und der Sorgfalt der Natur, die uns anzeigen, daß unsere Körper einst wieder werden auferstehen? Dieser natürlichen Empfindung und übereinstimmigen allgemeinen Empfindung setzet noch den starken Grund der belohnenden Gerechtigkeit hinzu, und ihr werdet von einer Gattung einer Gewißheit der zukünftigen Auferstehung überzeuget werden,

an

an welcher es einem aufrichtigen und bescheidenen Liebhaber der Wahrheit, meinem Dünken nach, zu zweifeln nicht mehr erlaubet ist.

Fraget mich nicht um die Zeit und um die Art dieser Auferstehung: diesen Gedanken wollen wir dem weisesten, gerechtesten und mächtigsten Belohner überlassen. Er, der die Körper aus nichts erschaffen hat, wird auch wissen, sie aus ihrer zerstreuten Asche wieder herzustellen, wie es wird erforderlich seyn. Die Schwierigkeiten, die uns Berge scheinen, sind ihm keine Sonnenstäubge. Wie klein wird der sophistische Verstand, wenn er sich wider die göttliche Größe will auflehnen! Man setze mir nicht entgegen, wozu der Körper nutzen solle, wenn er für sich keine Empfindung hat. Er nützt dazu, daß der Mensch wieder ein Mensch sey; er nützet dazu, daß der, so mit verdienet hat, auch mit belohnet werde. Er nützet endlich darzu, auf daß denen Verdiensten, wie der Lohn, also die Strafe angemessen und einstimmig sey; welches die vollkommeneste Gerechtigkeit, wie die göttliche ist, forderet. Aber nun ist mir noch die schwereste von denen mir vorgelegten Fragen übrig; wie lang nämlich diese Belohnung dauren werde, auch dieser wollen wir suchen nach unseren Kräften genug zu thun.

Neunzehende Betrachtung
über
die Dauer der zukünftigen Belohnung.

Dies ist eine dunkele Sache, die Vernunft schwanket zwischen der Zeit und der Ewigkeit. Betrachtet sie die menschliche Verdienste, so dünket sie nicht, daß so kurzen Handlungen eine Ewigkeit zukomme. Betrachtet sie aber die menschliche Natur, so scheinet diese mit keiner Zeit zufrieden, sondern von einer Ewigkeit eingenommen und zugleich erschrecket zu seyn. Erhebt sie ihren Gedanken zur göttlichen Gerechtigkeit und Güte, so sieht sie jetzt die Zeit, jetzt die Ewigkeit sich darstellen. Ueberleget sie die Strafe und das Elend, ach wenn sie sich nimmermehr endigen sollen, dies scheinet zu viel. Ueberdenket sie den Lohn, die Seligkeit; ach wenn diese sich endigen soll; dies scheint zu wenig.

Seltsam ist, was Chrysippus hiervon sagt,*) daß jene, die auf einen Augenblick, und die auf eine lange Zeit glücklich sind, einander gleich seyn. Wenn er von denen Thieren redete, derer Glückseligkeit, wie wir sehen, augenblicklich ist, so würde ich ihn verstehen; oder wenn er von der falschen

*) *Ap. Plut. de Stoic. Repugn.*

schen und phantastischen Glückseligkeit des Menschen spräche, die in einer augenblicklichen Lust kaum anfängt und schon verschwunden ist, so würde ich ihn auch verstehen; aber wenn die Rede von einer wahren und vollkommenen Glückseligkeit ist, so ist seine Rede ein pures leeres Geschwätz, wie Plutarchus *) mit denen nämlichen Worten des Chrysippus beweiset, da er eine augenblickliche Weisheit verachtet. Hier ist sein Beweis: Chrysippus war ein Stoikus, und nach der stoischen Lehre ist die Glückseligkeit und die Weisheit das nämliche. Nun aber ist eine augenblickliche Weisheit verachtungswürdig, also ist auch die augenblickliche Glückseligkeit nicht besser.

Noch mehr setzet mich die Gleichgültigkeit des Socrates, welcher der Cicero folget, über den gänzlichen Tod in Erstaunung, der einer völligen Zernichtung gleich kömmt, und welchen sie als einen ewigen Schlaf ansehen, von welchem sie nimmermehr erwachen werden. Ich muß die Wahrheit gestehen, daß mich die Furcht eines solchen Schlafes nimmermehr würde schlafen lassen, und daß mir eine solche Gleichgültigkeit weder menschlich, weder vernünftig vorkomme. Wie? frage ich, verlangen sie nicht das Zukünftige? Also wollen sie nicht ganz zernichtet seyn. Verlangen sie nicht die Unsterblichkeit? Also wollen sie nicht ganz sterben. Verlangen sie nicht ihre

*) *Ibid.*

Glückseligkeit? Also wollen sie selbe nach dem Tod, weil sie selbe in dem Leben nicht genies-sen. Eine Sache verlangen, sie höchstens verlangen, und selbe aus einem nothwendi-gen Triebe der Natur verlangen, und dabey gleichgültig seyn, ob man sie erlange oder nicht erlange, dies scheint mir ein offenbarer Wider-spruch zu seyn: und mit Erlaubnisse so großer Männer muß ich ihnen frey gestehen, daß das menschliche Herz nicht also denke; ja daß solche Gleichgültigkeit seiner Natur völlig widerstreite. Aber nein, wir wollen zur Rettung ihrer Ehre sagen, daß sie wider ihre eigene Ueberzeugung ge-sprochen haben, um desto besser die Niederträch-tige Furcht des Todes von allen Seiten nieder-zuschlagen. Wir wollen sagen, sie haben sich nur gleichgültig angestellet, weil sie sich der Unsterb-lichkeit versicheret hielten. Wir wollen endlich sagen, daß sie sich nicht im mindesten für einen Schlaf entsetzet haben, von welchem sie sich viel munterer und glücklicher erwecket zu werden glau-beten. Und wirklich, wo ist es, daß sie so gros-sen Staat mit ihrer Gerechtigkeit machen? Eben dort, wo sie zu verstehen geben, daß sie von einer seligen Unsterblichkeit am mehresten überzeuget seyn, Socrates in dem Phädon und Axioeus, und Cicero in seiner ersten Tusculanischen Fra-ge, und in seinem Buche von dem Alter. Es ist eine schöne Sache, sich gleichgültig zu stellen, wenn man glaubt, daß die Krone schon über das Haupt schwebe.

Aber wir stehen noch an dem alten Platze mit unserer Frage. Die Unsterblichkeit haben wir festgesetzet, nun ist die Frage von ihrer Dauer; wir haben hierüber das Herz und den Verstand im Zweifel gelassen. Was sagt denn hievon die erhabeneste Philosopie? Die Stoiker behaupten, daß die Seelen ihre menschliche Körper überlebeten, aber daß sie selbe nur auf eine gewisse Zeit überlebeten, die sie nicht zu bestimmen wissen; und daß sie indessen in der Luft umher flögen, bis sie sich wieder mit der Gottheit vermischeten, aus welcher sie, wie sie sagen, ausgeflossen wären. Ein wunderbarer Ausfluß, und noch eine wunderbarere Vermischung, wo die Einheit sich scheint zu trennen, und wieder zu vereinigen. Wenn sie nicht hierunter eine innere Vereinigung mit der seligmachenden Gottheit verstanden haben; denn nach dem Zeugnisse des Cicero liebten die Stoiker die Neuheit deren Worten, wenn sie nicht die Neuheit deren Dingen beybringen konnten, und sie redeten lieber ungeschickt, als daß sie geredet hätten, wie andere zu reden gewohnt waren; weder bekümmerten sie sich, daß man ihnen widersprache, wenn sie sich nur als Sonderlinge auszeichnen konnten. Worüber Plutarchus ein besonderes Buch *) geschrieben hat. Und selbst Zeno kann zu einer Probe dienen, der jetzt die Seelen in der Luft umherfliegen läßt, und sie jetzt unter die Erde vergräbt, und denen From-

*) *De Stoicorum Repugnantiis.*

men einen von denen Gottlosen abgesonderten Aufenthalt anweiset. Also, daß man nicht für gewiß weiß, welches ihre eigentliche Meynung von denen Seelen, ihren zukünftigen Umständen und ihrer Glückseligkeit sey.

Pythagoras und seine Schüler haben seltsamer Weiß die Zeit und die Ewigkeit mit einander vereiniget; die Seelen leben bey ihnen ewig, aber ihr Lohn ist zeitlich, sie sind in einer ewigen Wanderung aus dem Körper in den Körper, von der Strafe zum Lohne, und von dem Lohne zur Strafe, nach dem Verhältnisse des Verdienstes, so jede Seele in jedem von ihr belebten Körper sich erwirbt. Ihren Verbrechen ist keine andere, als eine zeitliche und reinigende Strafe bestimmt; eine Sache die denen Delinquenten ungemein erwünschlich seyn muß, und die auch deßwegen von verschiedenen schönen Geistern höchstens anempfohlen wird, und die also an dem Feegfeuer deren Ehristen nicht vieles mehr werden auszusetzen haben. Werden aber die Tugendhaften damit zufrieden seyn? Soll auch ihr Lohn zergänglich, und ihre Tugend zerstöhrlich seyn? Und wo ist alsdenn ihre so beseufzete Seligkeit? Der vollkommeneste Mensch soll immer auf dem Weege seiner Glückseligkeit entgegen gehen, und niemal zum Ziele gelangen. Denn was soll das vor eine Glückseligkeit seyn, der beständig genöthiget ist, mit dem Laster zu kämpfen, und immer in der Gefahre ist, von selbem besieget zu werden,

und

und der Strafe zu unterliegen? Eine übelausgesonnene Belohnung, die nur von denen Lasterhaften einen Beyfall verdienen kann, wenn nicht Pythagoras denen Frommen noch eine dauerhafte Belohnung an dem Ende der Welt hat vorbehalten, wo alsdenn die Umherwanderung wird aufhören müssen.

Socrates und Plato, die große Freunde der Unsterblichkeit der Seelen, scheinen zwischen der Zeitlichkeit und Ewigkeit der Belohnung zu wanken. Ueber das, da ihr Grundsatz war, über alle Dinge *pro & contra* für und dawider zu streiten, der einmal in ihre Akademie war aufgenommen, weiß man wohl, daß beyde von der pythagorischen Seelenwanderung (Metempsychosis) wo nicht vollkommen eingenommen, doch angesteckt waren, also, daß mir diese zwey große Männer zwischen ihrer eigenen und einer fremden Meynung getheilet, und gleichsam zu einem Vergleiche gekommen zu seyn scheinen. Mit denen mittelmäßig Guten und Schlimmen gehen sie auf pythagorisch um; die aber in einem hohen Grade gut oder schlimm sind, tractiren sie socratisch-platonisch. Beydes finden wir in dem so oft angeführten Phädon ganz deutlich ausgedrücket. Hier findet man Seelen, die in die unterirdische Höhlen wanderen, und aus selben wieder zurückkehren, die über den Höllenfluß hinüber und wieder zurückschiffen, und sie empfangen einen Theil des für ihre Tugenden oder Lastern verdienten Lohnes

dort,

dort, und einen anderen Theil in denen Körpern in welche sie eingekleidet sind. Denen guten Seelen werden die Körper deren Wohlredner, deren Philosophen, deren Hauptleuten, deren Königen angewiesen; denen Bösen werden die Körper deren Eseln, deren Katzen, deren Wölfen, deren Geyern, kurz, Körper, die ihren Lastern anpassen, und von denen sie angestecket sind, bestimmet. Bishieher geht alles pythagorisch, und vielleicht besser zu sagen, mehr poetisch als philosophisch zu.

Was aber die Guten und Bösen von einem höheren Grade angeht, hier ist eine ganz andere Einrichtung. Hier habt ihr sie mit platonischen Worten entworfen: Jene, die wegen der Größe ihrer Lasterthaten unheilbar sind ..... diese wirft ihr verdientes Schicksaal in den Abgrund des Tartarus, aus welchem sie nimmermehr werden entrinnen ..... jene aber, die durch die Philosophie schon hinlänglich gereiniget sind worden, werden ohne Körper, (er verstehet in dem pythagorischen System fremde Körper, in welche die Seelenwanderung vorgehen mußte) sie werden ohne Körper in der ganzen zukünftigen Zeit leben, und sie gehen zu anderen schöneren Wohnungen über, als diese sind, derer Schönheit nicht so leicht zu beschreiben ist, und wozu auch die gegenwärtige Zeit nicht klecken würde. Hierauf spornet dieser große Philosoph alle zur Tugend und Weisheit

mit

mit freyen Worten an, und sagt: Schön ist der Lohn, groß ist die Hoffnung. Doch hat er an keinem Orte deutlicher und stärker von dieser Sache gesprochen, als bey der angeführten Stelle: wir wollen sie ganz aushören: Lasset uns unsere Seele weis machen, denn sie nimmt ihre gute und ihre böse Werke mit sich, wie auch ihre Tugenden und ihre Lastern, welche entweder die Ursache ihrer ewigen Glückseligkeit, oder ihres ewigen Elendes seyn werden. Kann man mehres verlangen? Endlich schließet er das ganze Gespräche mit denen schon angeführten Worten: Es ist also erlaubet, ja es ist unsere Schuldigkeit, die Gottheit zu bitten, daß unser großer Uebergang aus diesem Leben in das andere möge glückselig seyn. Hier weiß ich nicht, soll ich mehr die Frömmigkeit, oder die Weisheit des großen Lehrmeisters und seines nicht geringeren Lehrjüngers bewunderen.

Aus diesen so klaren Zeugnissen folget, daß die Ewigkeit der Belohnung keine dem philosophischen Gedanken so widersprechende Sache sey, wie einige kleinere Philosophen behaupten wollen, da die angeführte größere Philosophen ganz anderst gedacht haben. Ja wenn die Frage blos von der Belohnung deren Guten wäre, würde die Ewigkeit anstatt des Widerspruches einen allgemeinen Beyfall finden, und zwar vielleicht von allen ohne Ausnahm. Die Schwierigkeit wirft sich also blos wegen der Ewigkeit der Strafe auf. Würde

man

man die Strafe können zeitlich, die Belohnung aber ewig machen, so würde der Streit bald beygeleget seyn; allein wider diesen Vorschlag protestiret die Gerechtigkeit, es protestiret die Vernunft, und die allgemeine Meynung, und ist noch keinem Philosophen von Ansehen beygefallen, ein System von einer so seltsamen und ungleichen Belohnung beyzubringen. Selbst Plato, der von der göttlichen Güte eine so erhabene Idee hatte, wollte doch lieber zwischen der Tugend und der Tugend, und zwischen dem Laster und dem Laster einen Unterschied machen, und gewissen Tugenden und gewissen Lastern eine zeitliche Seligkeit und ein zeitliches Elend, anderen Tugenden aber und anderen Lastern eine ewige Seligkeit und ein ewiges Elend bestimmen, als daß er hätte zugeben wollen, daß die Seligkeit ewig, das Elend aber mit einer viel zu partheyischen Ungleichheit für daß Laster nur zeitlich wäre.

Also wird auch die Strafe ewig dauren? Also wird das Elend ewig seyn? Nicht anderst, wenn der Lohn wird ewig, und die Seligkeit ewig seyn. Dies ist das Urtheil der gesunden Vernunft, und die Meynung des ganzen menschlichen Geschlechts. Es muß aber der Lohn und die Seligkeit ewig seyn, wie wir sogleich erweisen werden; also muß auch die Strafe und das Elend ewig seyn. Eine harte Folge, auch ich beklage sie, aber ich fürchte, sie sey nur gar zu wahr. Die folgende Betrachtung soll die Probe machen.

Zwanzigste Betrachtung
über
die Ewigkeit der göttlichen Belohnung.

O Ewigkeit! o dem Menschen unbegreifliche Ewigkeit, und dennoch ein beständiger Gegenwurf desselben! ein Gegenstand seines größten Verlangens, und ein Gegenstand seines größten Schreckens! redet man ihm von einer ewigen Strafe, hier fährt er zusammen; redet man ihm aber von einer nur zeitlichen Seligkeit, ist er nicht zufrieden. So ist er beschaffen: in dem, was ihm schmerzt, mögt er ein geschwindes End sehen; In dem, was ihn vergnügt, mögt er gar kein End wissen. Das Thier bekümmert sich nichts um das Zukünftige, es ist ganz in das Gegenwärtige versunken; der Mensch bekümmeret sich wenig um das Gegenwärtige, er ist ganz mit seinen Gedanken, mit seinen Absichten, mit seinen Hoffnungen in das Zukünftige vertiefet. Das menschliche Gemüth, sagt Plutarchus, *) ist keine träge, keine kleine, keine niederträchtige Sache; seine Maase ist nicht die gegenwärtige Zeit, sondern die Begierde der Glory, die durch die ganze Ewigkeit dauren soll. Wenn auch der Mensch den Tod schon am Halse hat, so kann ihn doch nichts von der Ewigkeit abhalten;

in

*) *L. de Suavit. Epicur.*

in dem Gegentheile alsdenn schwingt sich sein kühner Gedanken in einen unermessenen Raum. Er wünschete, daß sein Vaterland ewig zurückbleiben mögte, ewig seine Familie dauren, ewig seine Güter, ewig sein Willen, ewig sein Nahmen, ewig sein Andenken, ewig seine Ehre und Achtung bestehen mögte. Die Bangigkeit um das Zukünftige ist eine Gattung des gegenwärtigen Elendes; aber das bekümmeret den Menschen wenig, er hält diesen kleinen Kummer durch jenen unermessenen Raum der Zukunft hinlänglich vergolten. Mag immer das gegenwärtige Leben aufhören, wenn er nur in zukünftigen Zeiten lebet.

Weder sind dieses Schwärmereyen kleiner und träumender Seelen; nein, es sind auch die Gedanken der größten und weisesten Seelen; je besser sie sind, sagt Plato,*) desto lebhafter sehnen sie nach solcher Unendlichkeit. Die Bootsknecht des Ulysses können vielleicht ihre Begierden auf einen guten Schmauß einschränken, womit sie ihren Wanst anfüllen können; aber Ulysses selbst, Achilles, Codrus, Cyrus, Miltiades, Themistocles und andere ihres Gleichen zörnen auf solche Niederträchtigkeiten; sie zörnen auf die ausgesteckte Grenze der Sterblichkeit, und sie sind unruhig, bis sie sich, also zu reden, in das Meer der Ewigkeit hineinstürzen können. Stellet euch einmal vor, ob Menschen von so grossem Geist sich mit fünfzig hundert oder tausend Jah-

*) *In Convivio & Civ. L. V. Tusc.*

Jahren, so ihnen der Stoikus verspricht, zufrieden seyn können. Ist aber der Stoiker mit einem so kleinen Zeitraum zufrieden? Der große Cato läßt mich sehr daran zweifeln; denn ich finde in der Lesung deren Büchern des Plato von der Unsterblichkeit begriffen, da er sich zu seinem Tod aufmunderen wollte: und hören wir nicht, daß Seneca, der Stoiker, von seiner Tugend sich eine unumgränzte Unsterblichkeit verspricht? Vielleicht, (man vergebe mir diesen Ausdruck) vielleicht stoisirte ihr Verstand, und platonisirte ihr Herz. Gewißlich, wenn auf einer Seite die Unsterblichkeit von dem menschlichen Herzen sehr weit entfernet ist, so hat selbe mit ihm auf der andercn Seite die genaueste Verwandschaft. Und wenn man aus der Meynung deren Menschen die Meynung der Natur abnehmen muß, welche Menschen müssen wir hören? die kleinen oder die großen? die dummen oder die einsichtigen? die schlafmützen oder die Helden? Jene verlangen die Sterblichkeit, diese die Unsterblichkeit; jene mögten gar keine, oder nur eine zeitliche Belohnung; jene eine ewige haben. Beyde wollen dollmetsche der Natur seyn; aber welches sind die bessere, die glaubwürdigere?

Aber was sage ich, daß die Bösen die Sterblichkeit verlangen, und die Unsterblichkeit verabscheuen? Es ist falsch, grundfalsch; ausgenommen den Verzweiflenden, der sich in das Nichts versenken mögte; was die Bösen verabscheuen, ist

nicht die Ewigkeit, sondern die schlimme Ewigkeit. Die Ewigkeit wünscht natürlicher Weiß jeder Mensch; der Gegenstand ist verschieden, aber die Begierde ist gleich. Einanderer verlangt die Ewigkeit des Himmels, ein anderer die Ewigkeit der Erde, aber alle eine Ewigkeit. Ich frage den schlimmsten und verpichtesten Epicurer: Mögtest du hundert Jahre auf dieser Erde leben? Sogleich wird er mir antworten: Auch tausend, und hernach wieder tausend, und abermal tausend, und tausend ohne Ende, wenn ich nur meine Gelüsten sättigen kann. So wird er antworten, und wo nicht mit dem Munde, doch gewiß mit dem Herzen. Verlangte nicht Epicurus eine Unsterblichkeit seines Nahmens? Tröstete er sich nicht mit dieser Ewigkeit in denen Schmerzen des annahenden Todes? Nun frage ich, wie? was soll das heißen, den Schein und nicht die Wirklichkeit verlangen? Ein eingebildetes Leben verlangen, und kein wahres? Die Ewigkeit seines Nahmens, nicht aber die Ewigkeit seiner selbst verlangen? Dieses geht nicht natürlich zu. Ja man verlangt die Ewigkeit des Nahmens zur Ersetzung der Ewigkeit der Person. Ich will es noch klärer sagen: Das Verlangen der Ewigkeit des Nahmes schließet nicht nur das Verlangen der Ewigkeit der Person, sondern auch die innerste Ueberzeugung der wirklich bestehenden Ewigkeit ein. Denn was sollte mich der Gedanken meines ewigen Nahmens anfechten, wenn ich glaubete, ich würde nicht mehr leben? Ich bin es, ja ich

bin

bin der erste, so leben will, alsdenn soll auch leben, was mich angeht. Was nützet es, wenn meine Sachen leben, und ich nicht mehr lebe? So redet die Natur, und Epicurus, der sich zu einem wahren Dollmetsch derselben hat aufgeworfen, hat sie nicht angehöret. Blos die übermäsige Wehen des menschlichen Lebens veranlassen den Wunsch des Todes; nehme man diese hinweg, und der Mensch wird entweder hier oder dort ein beständiges Leben wollen, und alle werden es wollen.

Und warum nicht, da jeder nothwendig verlangt, glückselig zu seyn? Kann denn einer ohne diese Beständigkeit glückselig seyn? Ueberlege man einmal diesen unwiderleglichen Grundsatz. Dort ist die Glückseligkeit, sagt Augustinus, *) wenn der Mensch das, was er für sein Bestes hält, mit solcher Sicherheit besitzet, daß er sich nicht fürchtet, es zu verlieren. Wer diese Sicherheit nicht hat, wie soll er ohne Furcht seyn können? Und bey dieser Furcht, wie kann er glückselig seyn? *Quisquis de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi, beatus esse, qui potest?* Das Verlangen, so nach der Glückseligkeit trachtet, trachtet gewiß auch nach der Fortdauer dieser nämlichen Glückseligkeit; denn es wäre lächerlich, zu sagen, daß einer wollte heut glückselig seyn, morgen aber wollte er nicht mehr glückselig seyn. Je vollkommener die Glückseligkeit ist, desto mehr liegt dem Menschen die Fortdauer der-

*) *L. 1. de Mor. Eccles.*

selben am Herzen, und ihre Stöhrung oder ihr Ende kann nicht anderst, als demselben mißfällig und unangenehm seyn.

Wisset ihr, welches die Glückseligkeit sey, die wir ohne Schmerzen können endigen sehen? Die elende Seligkeit dieser Welt, die eine Mutter des Verdrusses und des Eckels ist. Diese verlangt man nicht, daß sie lang daure, wenn sie nicht mit einer Reihe des niemal abnehmenden Wechsels verknüpfet ist. So, wie hier kein Gegenstand ist, der das menschliche Herz zu heften und zu sättigen fähig ist, also will selbes die Unzulänglichkeit mit der Verschiedenheit derer Gegenständen ausfüllen. Aber wo ist diese Verschiedenheit, die auch in die Länge zur Ausfüllung klecket? Deßwegen ist der Rath des Weisen, man soll von der Tafel aufstehen, ehe der Appetit gesättiget sey, und ehe die Speise zum Eckel werden. Aber überleget es einmal, ob eine vollkommene Seligkeit, die von aller Ermüdung und allem Eckel entfernet ist, auch nur eine Unterbrechung, ich will nicht sagen, ein völliges Ende sich wünschen könne?

Man muß an das Ende nicht denken, wird einer sagen; man muß nicht einmal wissen, ob diese Glückseligkeit lang oder kurz dauern werde; alle Empfindungen und Gedanken des Menschen müssen in dem gegenwärtigen Genuß verschlungen seyn; und die Glückseligkeit mag immer ehender geendiget werden, als der Selige an das End denket. Thorrechter Mensch! muß ich antwor-

ten;

ten; man soll nicht daran denken, und es soll keinem einfallen, daran zu denken? Du mußt erst den Menschen in ein Thier verwandeln. Wir haben schon gesehen, daß der Mensch natürlicher Weiß an das Zukünftige denke; das Zukünftige ist der fürnehmste Gegenstand seines Vergnügens oder Mißvergnügens. Wenn man also fragt, ob er nicht an das Zukünftige denke, so ist es eben so viel, als wenn man frage, ob er nicht an seine Glückseligkeit denke. Die Unwissenheit des Zukünftigen nächst dem, daß diese eine dem Seligen sehr übelanstehende Unvollkommenheit wäre, so ist sie ein wahrer Anlaß der bittersten Unruhen. Ich, wird der Selige bey sich selbst sagen, ich befinde mich gegenwärtig ganz wohl; aber werde ich in diesem Stande lang verbleiben, oder werde ich selben bald verlieren? Und dieser soll selig seyn?

Wir wollen uns vorstellen, sagt ein anderer, wir wollen uns vorstellen, daß der Glückselige aus einem glücklichen Irrthum sich einbilde, seine Seligkeit werde ewig dauren. Oho! antworte ich, der Irrthum soll ein Mittel der Seligkeit werden! dieser eingebildete Selige würde mir ein Bruder des schon angeführten seligen Narren von Athen scheinen. Von wem sollte aber dieser Irrthum herkommen? Von der Natur? Dies wäre schlimm. Von Gott? Dies wäre noch schlimmer. Wir wollen indessen mit Augustinus schließen: *) wenn man das Ende seiner

*) *L. XI. de Civ. Dei. C. 11.*

Seligkeit weiß, so verhinderet es die Furcht, wenn man es aber nicht weiß, so hinderet der Irrthum, daß man selig sey: *Scientes timor, nescientes error, beatos esse, utique non sinebat.* Es ist also die Ewigkeit eine so nothwendige Sache für uns, als die Seligkeit, weil die Seligkeit ohne die Ewigkeit nicht seyn kann. Es muß also eines von beyden seyn: entweder ist gar keine Seligkeit für uns, oder sie muß ewig seyn. Wohlan, schönen Geister, was wählet ihr?

Soll für uns gar keine Seligkeit seyn? Für uns, die wir beständig nach selber sehnen? Und diese uns angebohrne Begierde ist nur zu unserem Betruge, nur zu unserer Marter? Muß ich denn wieder mit aller Gewalt aufschreyen: o Natur, o du Lügnerinn, o du grausame Betrügerinn! oder vielmehr, o ihr Lügner, o ihr grausame, die ihr uns um dieses unser höchstes Gut betrügen wollet! aber ihr seyd schon genug beschämet und überwunden worden, wir wollen lieber der Natur und der Vernunft glauben, als euch: ja wir wollen und müssen glauben, daß es eine vollkommene und ewige Seligkeit gebe, nach welcher unser Herz so sehr seufzet. Wollet ihr sie nicht glauben, wollet ihr keine andere haben und erwarten, als jene, so diese elende Erde gebähret? Gut, die sey für euch, ihr unglückliche Schmiede eures Schicksaales, ihr, die ihr so oft traurig, so beständig unruhig, und nimmermehr glückselig seyd; welches die gerechteste Strafe eures Unglaubens ist.

Glau-

Glaubet ihr aber eine ewige Seligkeit, wie euch zu diesem Glauben die Natur und die Vernunft verbindet, so folgen aus unserem vorher gehenden Grundsätzen, daß ihr auch eine ewige Strafe und ein ewiges zukünftiges Elend glauben müsset. Mit denen Zähnen knirschen, und mit seinen Ketten rasseln, nützet hier nichts; hier hilft keine Flucht noch Ausflucht. Die Gerechtigkeit ist gleich; der Haß wider das Böse, und die Liebe gegen das Gute ist gleich; also muß auch der Lohn für das Verdienst und die Strafe für die Schuld gleich seyn. Dies ist das Urtheil der Philosophie selbst, und dies ist die Meynung des ganzen menschlichen Geschlechts.

Der Atheist Pompanatius schriebe, daß die Ewigkeit der Strafe eine Erfindung der menschlichen Politik sey, die unbändigste Menschen zu zähmen; und ein anderer hätte dazu setzen können, daß die Ewigkeit des Lohnes eine Erfindung der eigennützigen Tugend sey, die sich nicht einstelle als um den höchsten Lohn. Aber ich antworte dem Pompanatius, daß vielmehr die Nichtigkeit oder Kürze der Strafe eine Erfindung der Bosheit sey, um die erschröckliche und schwere Furcht sich vom Hals zu welzen, und daß die Nichtigkeit oder Kürze des Lohnes eine Erfindung des neidigen Lasters sey, die eben so gern ihre verhaßte Mitbuhlerinn unglücklich und zerlumpet sehen mögte. Gewißlich, wenn der Eigennutz die Guten kann anspornen, sich den besten Lohn der möglich ist, zu dichten, so haben die Schlim-

men gewißlich kein kleineres Intereſſe, ſich entweder gar keine, oder nur eine kleine Strafe zu dichten: und wenn wir Intereſſe gegen Intereſſe wollen halten, ſo dünket mich das Intereſſe deren: Guten müſſe jenem deren Böſen weit vorzuziehen ſeyn.

Aber wir haben ſchon gezeiget, daß der pompanatianiſche Einwurf ein Sohn der Unwiſſenheit des Alterthums, und daß er deßwegen eine abentheuerliche und verachtungswürdige Mißgeburt ſey; und ſelbem iſt die pompanatianiſche, oder wenn man ſagen will, die ſtoiſche Uneigennützigkeit nicht ungleich. Zudem ſo iſt die Ewigkeit der Belohnung nicht auf den Eigennutz, ſondern auf die geſundeſte Vernunft, auf die allgemeine Meynung, und auf die innere Ueberzeugung ſelbſt gegründet. Ich ſage noch mehr auf die innere Ueberzeugung der Böſen ſelbſt. Ihre eigene Furcht iſt das ſtärkeſte Zeugniß. Mögen ſie doch immer die ewige Unglückſeligkeit haſſen und verwerfen, ſo fürchten ſie ſelbe doch, wiederholet der oben angeführte Tertullianus: und warum fürchten ſie ſelbe, wenn ſie von ſelber nicht überzeuget wären? Sie verbannen ſelbe umſonſt eine ganze Ewigkeit von ſich, ſie kömmt immer fürchterlicher mit ihrem ſchreckenden Angeſichte zurück. Dieſes muß doch was mehres, als eine pure Einbildung des Eigennutzes ſeyn. So iſt es: der Glauben an die Unſterblichkeit der Seele iſt allgemein und älter, als Menſchen haben gedenken können; ſo iſt auch der

Glau-

Glauben an die Ewigkeit der Belohnung allgemein, und den Ursprung desselben hat noch keiner entdecket, also daß man sagen kann, dieses sey allzeit der Glauben des menschlichen Geschlechts gewesen; wer demnach ein Mensch ist, muß es entweder glauben, oder er muß uns überzeugende und bindende Gegenbeweise beybringen, und wo sind sie?

Es sind einige so süße Geister, die sich einbilden, sie hätten nicht nur einen, sondern einen dreyfachen Beweiß aus der Gerechtigkeit, und aus der Güte Gottes, und aus der menschlichen Natur selbst. Wir wollen auf diese ihre Beweise sehr aufmerksam seyn. Der erste war also aus der göttlichen Gerechtigkeit. Es ist keine Verhältniß, sagen sie, zwischen dem Verbrechen und der Strafe. Wegen einem augenblicklichen Fehltritte eine ewige Strafe? Der Abstand von einem Ende zum anderen ist unermessen: wo ist denn die Billigkeit? Aber ich frage erstlich, nach welchem Gesätze muß Zeit mit Zeit ausgeglichen werden, die Zeit des Werkes mit der Zeit der Belohnung? Dies forderet man nicht in Ansehung des Lohnes, warum soll denn selbe in Ansehung der Strafe so genau genommen werden? Wer sieht nicht ein, daß nichts abgeschmackteres, als ein solches Verhältniß könne behauptet werden? Wenn diese gelten sollte, so müßte auf ein augenblickliches Verbrechen nur eine augenblickliche Strafe erfolgen, und mehres nicht;

wer hat jemal eine so seltsame Idee von der Billigkeit erfinden können?

Die süßeste Philosophen haben für die schwereste, wenn gleich augenblickliche Verbrechen ein paar hundert Jahre, und noch mehrere in dem Tartarus unter denen grausamsten Peinen bestimmet. Plato in dem zehenden Buche seiner Republik taxiret für die Schlimmen, die, wie er sagt, nicht unheilbar sind, tausend Jahre, und wenigst soll der Tribut, den die Seelen für ihre Verbrechen zahlen, zehnfach selbe überwägen. Und dictiret nicht auch die bescheideneste menschliche Gerechtigkeit für die schwereste, wenn gleich augenblickliche Verbrechen z. B. den Todschlag jetzt einen ewigen Kerker, jetzt auch den Tod, der eine ewige Verbannung aus der menschlichen Gesellschaft und aus der Zahle der Lebendigen ist. *) Es wird also die Dauer der Strafe nicht an der Dauer sondern an der Schwere der Schuld abgemessen.

Und die Uebertrettung des Gesätzes des Höchsten Herrn, Vaters und Gesätzgebers unter seinen Augen soll keine solche Saywere seyn, die eine ewige Strafe verdiene? Lasset uns Achtung geben, daß nicht unsere Unbesonnenheit und unsere blinde Eigenliebe uns betrüge. Wir legen keine Sturmleitern an dem Himmel an, sa-

get

*) Man beliebe hierüber die Beweise des catholischen Glaubens nachzuschlagen.

get ihr, und wir ergreifen keine Waffen gegen den Allerhöchsten; unsere Verbrechen sind pure Schwachheiten. —— Es sind Schwachheiten, sage ich, aber zu welchen die Bosheit aber nicht die Natur uns anführet. Es sind Schwachheiten, welche der große Gott unter der Strafe seiner höchsten Ungnade uns verbotten hat, und die ihr mit völligem Bewußtseyn dreist begehet. Wir haben keine solche Känntniß, setzet ihr entgegen, von der Hoheit Gottes, daß wir die Größe seiner Beleidung fühleten. Aber ich antworte, so klein auch eure Känntniß ist, so ist sie doch so groß, daß sie euch Gott als das höchste Gut vorstelle, und daß sie auch euch zugleich seine Beleidigung als das höchste Uebel vorbilde. Zudem ist euch denn nicht für solche Verbrechen die ewige Strafe angekündet? Angekündet? Wo, fraget ihr? Kündet sie euch denn nicht euer Herz durch seine Furcht an, so oft ihr solche begehet? Weder saget, daß euch die Ewigkeit nicht genug bekannt sey: denn ich antworte, sie muß euch genug bekannt seyn, weil ihr wider die ewige Strafe so vieles einzuwenden und zu protestiren habt, und alsdenn sollt ihr sie nicht genug kennen, um die Schuld zu vermeiden? Selbst die Schwierigkeiten, die ihr wider die Ewigkeit aufwerfet, sind eine hinlängliche, ja eine offenbare Probe der hinlänglichen Känntniß, die von der Ewigkeit in eurem Herzen wohnet.

Zudem, was soll das für eine Ungerechtigkeit seyn, wenn die Strafe dem Lohne wird gleich gehalten? Wenn der eine ewig ist, warum soll die andere nicht ebenmäßig ewig seyn? Selbst die Größe des Lohnes giebt der Hand Gottes ein Recht, die Strafe über den zu erschweren, der selben verachtet. Aber ein weit größeres Recht ist die höchste Herrschaft Gottes über den Menschen. Ich, sagt er, ich bin dein Herr und dein Gott; dieses ist mein Gesätz: wenn du es erfüllest, so wirst du mir hier angenehm, und dort ewig glückselig seyn; wenn du es aber übertrittst, wehe dir, du wirst hier ein Gegenstand meines Hasses, und dort meiner ewigen Rache seyn. Denke, was du thust: dein Schicksaal ist so unveränderlich, als unveränderlich mein Willen. Was will der Mensch darauf antworten? Will er vielleicht sagen, der Gegenstand des Gesätzes sey nicht wichtig genug, um einen so großen Lohn zu verdienen? Aber von der Wichtigkeit zu urtheilen, würde Gott sagen, kömmt es dem Knechte oder dem Herrn zu? Ist mein höchster Willen nicht im Stande, denen vorgeschriebenen Gesätzen seine Größe zu geben? Man hält eine Sache nicht mehr für klein, sobald ein König der Erde sie unter schwerer Strafe verbiethet; und man soll jene Dinge für klein achten, die von dem König Himmels und der Erde unter ewiger Strafe sind verbothen worden?

Ich schreite zu der göttlichen Güte: Gott ist so gütig, sagt ein Gewisser, daß er keine Verbrechen strafet, als die er nicht vergeben kann. Eine neue Idee von der Güte. Aber ich frage, ist denn ein Verbrechen, so Gott nicht vergeben kann? Keines: er kann alle vergeben. Also ist auch keines, so nicht kann ungestrafet bleiben. Können die Bösen mehres verlangen? Vergebe mir Gott, daß ich jener Güte, der ich so sehr bedarf, Grenze setze. Aber ist eine solche Güte, die einer dummen Unempfindlichkeit, oder einer weichen Nachsicht gleich ist, und die nur fähig ist, die Beleidigungen zu beförderen, und die Menschen zu noch größeren Bosheiten anzufrischen, diese Güte, frage ich, ist sie eine vollkommene Güte, die, wie Tertullianus sagt, zugleich eine vollkommene Gerechtigkeit ist? Alles, was man von dieser Güte vernünftiger Weiß forderen kann, ist die Zeit, und sind die Mitteln, die der Lasterhafte bitten kann, um in sich zu gehen, und sich zu besseren; und ertheilet sie selbe nicht überflüßig? So lang aber das Laster besteht, hat diese Güte das Recht, den Lasterhaften zu züchtigen, und das Recht ist so gröser, je größer und vollkommener die Güte ist.

Nun ist der dritte Einwurf noch übrig, der von der Beschaffenheit oder dem Geschmacke des Menschen hergenommen, und ganz in die Mode eingekleidet ist. Der Mensch, heißt es, wird wenig durch die Ewigkeit der Strafe gerüh-

rühret. Und warum? Wohl gemerket: weil ihm eine solche Strafe abgeschmackt scheinet, oder weil sie doch in seinem kurzen Verstand einen schlechten Eindruck macht. Eine Strafe von gewissen Jahren würde gemäßer und wirksamer seyn. Abgeschmackt, frage ich erstlich, abgeschmackt soll diese Strafe seyn? Abgeschmackt, *absordum* nennet man in einer guten Logik, was einem vernünftigen Discurs entgegen, oder ungereimt ist; wenn ist aber jemal die ewige Strafe einem vernünftigen Schlusse entgegen gewesen? Ja in dem Gegentheile alle die vorhergehende Vernunftschlüsse, die allgemeine Meynungen, Begierden, Hoffnung und Furcht deren Menschen zeigen deutlich, daß es abgeschmackt sey, in einer so wichtigen Sache so kindisch zu scherzen.

Was das anbelangt, daß die Ewigkeit der Strafe unserem Verstand nicht wohl angemessen, und sie folglich nicht geschickt sey, unser Herz zu rühren, so vereinige man einmal diesen Einwurf mit einem anderen, der den Menschen zu tief gerühret, und allzuniedergeschlagen vorstellet. So widersprechen einander die Feinde der Wahrheit. Wenn gleich die Ewigkeit von uns nicht durchdrungen wird, so versteht man doch so vieles von ihr, daß sie die Gottlosen von Zeit zur Zeit ziemlich zitteren macht; und wenn sie nicht so erschöcklich wäre, würden sich die schönen Geister so viele Mühe geben, dieselben anzustreiten? Diese ihre Bemühungen selbst zeigen sichtbar, daß sie

sich

sich innerlich für selbe fürchten. Und, großer Gott! wer kann so dumm oder so keck seyn, daß er bey Betrachtung der ewigen Jahren nicht erschrecket werde?

Indessen fährt unser Gegner fort, würde eine Strafe von hundert Jahren einen tieferen Eindruck in unserem Geist machen. Hätte er wenigst dazugesetzet: eine sichtbare Strafe! und vielleicht würde ich glauben, daß ein hundertjähriges Fasten, wie jenes des Tantalus, eine hundertjährige Umwelzung eines Rades, wie des Ixions, oder eine hundertjährige Zerfleischung des Herzens, wie jene des Prometheus, wenn wir sie mit fleischlichen Augen würden sehen, in die Sinnen deren fleischlichen Menschen einen lebhafteren Eindruck, als die ganze unsichtbare Ewigkeit machen würden.

Ein solches Schauspiel würde auch unseren schönen Geistern die Grillen aus denen Köpfen treiben; denn es ist richtig, daß sie sich für Dingen hüten, die ihnen den Scharfrichter auf den Hals oder seinen Knecht auf den Rücken laden können. Aber dem sey, wie ihm wolle, ist es nicht eine Thorheit, wenn man sagen will, daß der Mensch (wenn die Rede von einer unsichtbaren Strafe ist, wie sie wirklich ist) von dem Geringeren mehr, als von dem Größeren, d. i. von hundert Jahren mehr, als von unendlichen Jahren hundert gerühret werde. Auf diese Art könnte man sagen, daß zehen mehr, als hundert seyn.

Wenn mich einer fraget, warum doch Gott ehender eine unsichtbare, als sichtbare Strafe bestimmet habe, die doch größere Wirkung machen würde; so antworte ich, daß dieser höchste Herr den vernünftigen Menschen durch den Weeg der Vernunft, der sein fürnehmster Theil ist, nicht aber durch den Weeg deren Sinnen, die er mit denen Thieren gemein hat, führen wolle. Und was würde es für ein Verdienst seyn, seinen Sinnen zu glauben, und sich von selben beherrschen zu lassen? Einer sichtbaren Strafe von hundert Jahren müßte ein sichtbarer Lohn von hundert Jahren gegen überstehen, und dieses wäre ein viel zu enger Raum für die weite des menschlichen Herzens, und ich kann wohl sagen, es wäre ein viel zu kleiner Lohn für den Verdienst der Tugend, und für die Größe Gottes. Hier scheint mir der schöne Geist, der überall so groß gethan, die erbarmungswürdigste Kleinigkeit. Gott handelt wie Gott, seine Belohnung kömmt seiner Herrlichkeit gleich. Wenn der Mensch so wenig von denen ewigen und unsichtbaren Dingen gerühret wird, so liegt die Schuld an ihm, daß er anstatt seiner natürlichen Anführerinn der Vernunft zu folgen, sich so viehisch denen Sinnen überläßt. Die menschliche Niederträchtigkeit und Trägheit muß unserem Gott für die Ausspendung seines Lohnes und seiner Strafen keine Gesätze vorschreiben. Es ist aber schon erwiesen, daß die andere Menschen eines anderen Geschmackes sind, als die schönen Geister, daß sie allgemein die Ewig-

keit erwarten, und die Bessere nach selber seufzen: also verkündet uns Gott, der Mensch und die ganze Natur die Ewigkeit. Wo sind nun jene Menschen, die uns den ganzen Tag nichts anders vorzusingen wissen, als ihre schöne Wörter, die Menschlichkeit, die Gesellschaft, den physikalischen Nutzen, die physikalische Empfindsamkeit, die allgemeine und Privatglückseligkeit u. s. w. und alle diese schöne Dinge sollen blos auf dieses Gegenwärtige Leben, auf diesen kurzen Aufenthalt eingeschränket seyn? O ihr Kinder! sagte jener ehrwürdige Aegyptische Greis zu dem Solon, *) o ihr Griechen seyd immer Kinder, die ihr die vergangene Dinge nicht wisset. Was würde er aber zu diesen großen, es mögen nun Philosophen oder Politiker seyn, sagen, die nicht an das Zukünftige denken? Ein Punct der Erde ist für euch das Ganze, und die ganze Weite und Breite des Himmels ist für euch ein Punct? Euer ganzes Geschäft ist ein Leben von vier Tagen, und aus der Ewigkeit machet ihr einen Scherz? Ihr kämpfet vielleicht um eine Ewigkeit der eitlen Ehre, und ihr lasset die Ewigkeit einer wahren Seligkeit oder eines Wahren Elendes außer Augen? Wo ist eure Klugheit, eure Weisheit?

Ihr

*) *Ap. Plat. in Timæo.*

Ihr fraget mich: sind auch alle die zeither behandelte Dinge wahr? Und ich frage euch: sind die zeither gesagte Dinge falsch? Eure Frage forderet von mir die Wahrheit; meine Frage forderet von euch die Klugheit. Ich will euch Rechenschaft von der ersten geben, gebet ihr mir Rechenschaft von der zweyten. Wahrheit und Klugheit sind zwey wichtige Gegenstände der zwoen Betrachtungen, die das Werk schließen sollen.

Ein und zwanz. Betrachtung

über

die Wahrheit der bishieher abgehandelten Dingen, und Vergleichung des physikalischen und moralischen Systemes.

Sind auch so viele und so große zeither abgehandelte Dinge wahr? Sind sie ungezweifelt? Sind sie erwiesen? Da sehet die gewöhnliche Ausflüchte deren Feinden der moralischen Wahrheit. Sobald sie merken, daß sie in die Enge getrieben sind, so säen sie sophistische Zweifeln aus, und forderen mathematische Beweise. Aber eben dieses sind Ausflüchten, und offenbare Zeichen ihrer elenden Niederlage, und zugleich ihrer

rer noch elenderen Bosheit, die sie, also zu reden, mit Lorbeern wollen zudecken. Denn sage man mir doch, welche unüberwindliche Wahrheit giebt es, der man nicht einige elende Zweifeln entgegen setzen kann? Die Mathematik selbst ist für solche Ausfälle nicht sicher: und wenn man denen Grillenfängereyen deren Pirrhonisten will Gehör geben, so wird diese ädelste Wissenschaft gleich bey denen ersten Schritten angehalten werden, und Schritte für Schritte wird man ihr ihre Weege strittig machen.

Giebt es aber in der Welt keine andere, als die mathematische, und mathematisch-beweisbare Wahrheit? O ihr unbesonnene und schielende Geister! wie setzet denn die Mathematik nicht selbst andere, ursprüngliche und unbeweisliche, oder besser zu sagen, keines Beweises-dürftige Wahrheit voraus, auf welchen sie sich gründet und fußet? Es giebt ein Licht, so man die Vernunft nennet, so älter, als die Mathematik ist, ja aus welcher die Mathematik ist gebohren, und so die erste Richterinn des Wahren und des Falschen ist. Es ist also eine Unwissenheit oder wahre Thorheit, keine andere, als die mathematische und erweisliche Wahrheit erkennen und annehmen wollen.

Aber wenn sie nicht erweislich ist, werden die schönen Geister sagen, wie kann man versicheret

seyn, daß es die Wahrheit ist? aus dem nämlichen Licht der Vernunft antworte ich, mit welchem man von denen Beweisen selbst urtheilet und entscheidet, ob sie wahr oder falsch seyn. Und wenn gleich dieses Licht nicht bey jedem gleich lebhaft und klar ist, so ist es doch in vielen Dingen lebhaft und klar genug, um entscheiden zu müssen und zu können: dieses sind Wahrheiten. Wer glaubt, daß er selbe mit einem leichten Zweifel, oder mit einer lüftigen Möglichkeit Lügen strafen wolle, der hat einen kurzen Verstand, und der hat noch einen kürzeren, der mit so kühlen und seichten Einwürfen die Wahrheit will angreifen, die in einer Phantasie, oder wie Socrates sagt, *) die in einem Hahnengesang bestehen, wenn die Zaghafte vor dem Kampfsiege schreyen. Elende Wahrheit, wenn sie eine Satyre oder ein witziges Wort (*un bon Mot*) kann zu Boden schlagen.

Wir wollen nun zu denen zeither behandelten Dingen schreiten; ich habe niemal verlanget, daß sie mehres, als die Gründe gelten sollen, auf welche ich sie gebauet habe. Ich habe keine sophistische Trugschlüsse, keine brillirende Gedanken und Worte, keine stichlende Satyren, keine verführische und reitzende Bilder oder Gemählde, keine eingebildete und aus der Phantasie geheckte Sätze, keine Beweise ohne reellen Proben, keine ausstudir-

*) *Ap. Plat. in Theeteto.*

studirte und denen Einfältigen für Wahrheit verkaufte Dunkelheiten, keine zweydeutige und verschraubte Vorträge, keine neue Lehrsätze, die durch die Freyheit und Kühnheit derer, so sie vorgebracht, oder durch schöne aber windige Prahlerey sind unterstützet worden, diese alle, sage ich, habe ich nicht beygebracht, sondern Gründe und Vernunftsschlüsse die aus ihren Urgründen und Urstoffen auch bis auf die letzte Folge sind hergeleitet, und mit der möglichsten Klarheit und Deutlichkeit, ja mit der inneresten Zusammenkettung, als mir immer möglich war, sind dargeleget worden; ich habe keinen einzigen Gegengrund oder Einwurf übergangen, keinen ausgewichen, keinen verringeret; nein, ich habe ihn nach meinem Vermögen vergrößeret, damit er zu einem so ädleren Siegszeichen der Wahrheit dienen mögte. Nun frage ich, sind meine Gründe wahr, sind sie stark, sind sie überzeugend? Also müssen auch die abgehandelte Dinge wahr seyn, oder sie müssen so lang für wahr gehalten werden, bis man gleiche oder stärkere Gründe wird entgegengesetzet haben. Alle Zweifeln, alle Einwürfe, alle Satyren, Scherze, schöne Gedanken, und witzige Concepten gelten nicht für einen einzigen gesunden Grundsatz. Denken doch die schönen Geister in Dingen, die die Wissenschaften betreffen, selbst nicht anderst.

Aber da sehet die Unordnung, die Unbeständigkeit, die Unbilligkeit. Sie brauchen nicht zu allen Dingen die nämliche Waagschaale. Da die Rede von Künsten und Wissenschaften ist, ist die Waagschaale aufrichtig, ist die Rede von der Religion und von der Moral, könnte sie nicht betrügerischer seyn. In jenen bedienen sie sich keiner sophistischen und betrügerischen Schlüsse, sie werfen keine Zweifeln auf. Ein einziger guter Vernunftsschluß macht alle Räckereyen lächerlich; aber bey der Moral wollen keine Vernunftsschlüsse überzeugen. Ein Schatten der Schwierigkeit entkräftet die gesündeste Gründe, und ein lächerlicher Einfall gilt mehr, als der bindigste Beweis. Was wird daraus? Das nämliche, was uns der königliche Psalmist oben gesagt hat, daß, da in unseren Zeiten die wissenschaftliche Wahrheiten zum Verwunderen vermehret sind, die sittliche Wahrheiten zum Erstaunen sind vermindert worden. *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Ich sage, sie sind verminderet worden, nicht deßwegen, daß durch die wissenschaftliche Wahrheiten unsere Augen sind allzusehr geöffnet worden, wie der schöne Geist alberet, sondern weil denen sittlichen Wahrheiten die Augen allzusehr, allzufahrläßig, ja allzuboshaft geschlossen werden. Verlanget ihr eine glänzende Probe? Sehet hier ist sie in denen zwey Hauptsystemen der Physik und der Moral.

Was die Physik anbetrift, wo ist heut eine Philosophische Akademie, ja, also zu reden, wo ist ein Philosoph, der sich nicht an das newtonische System hält? Dieses wird für das gründlichste, für das reelleste, und für das einzige Wahre gehalten, und sein Urheber wird schier von denen Philosophen für einen Gott angebetten. Besonders schätzen sich die schöne Geister für eine Ehre, demselben zu folgen. Und sie thun wohl daran. Aber wie? hat denn das newtonische System so klare und deutliche Beweise zur Welt gebracht, daß es einem vernünftigen Menschen unmöglich sey, selbem zuwidersprechen? Gewißlich nicht, auch die paßionirteste Newtonianer legen ihm diesen Ruhm nicht bey. Und wenn ein jeder sich in den Kopf setzen wollte, nicht ehender nachzugeben, bis er keine Worte mehr zum Antworten und zum Widerlegen fände, Würde die ganze Welt in baldem wieder peripatetisch oder cartesianisch seyn.

Was war schuld daran, daß man nach und nach dem newtonischen Systeme hat nachgegeben? Das unpaßionirte und regelmäßige Studiren der Wahrheit. Man beobachtete, daß die andere Systemen Luftschlösser waren, die sich mehrstens auf die Möglichkeit und willkührige Einbildungen gründeten, daß entgegen das System des Newtons sich auf die Natur selbst und ihre Eigenschaften gründete, welche durch die genaueste Be-

obachtungen und Experimenten bestättiget wurden, aus welchen der große Philosoph alle seine Beweise hernahme, und die Gesätze der Natur selbst ableitete. Gesätze, die so richtig bestimmet waren, daß aus selben nothwendig die natürliche Phänomenen fließen und folgen mußten; und auch wirklich folgen, ohne daß ein einziges Phänomenon in der Natur selben offenbar widerspreche. Ein neuer Beweis der Wahrheit, da die Reihe deren Wirkungen aus denen mit ihnen übereinstimmenden Ursachen hergeleitet wird. Weder haben diesem großen Manne einige kleine hernach bemerkte Fehler sein System schwächen können, weil sie sehr leicht ohne die Verrückung der einmal entworfenen großen Maschine haben geheilet und verbesseret werden können.

Wir wollen denen übrigen Vorzügen dieses Systems noch einen anderen hinzusetzen, daß es nämlich sich bis zu der ersten Grundursache aller Dingen, d. i. zu Gott selbst erhebe, der nicht nur der mächtigste Urheber des Daseyns dieser Körper, sondern der auch der weiseste Urheber ihrer Stellung und ihrer ersten Bewegung ist, und der zugleich die wunderbareste und unveränderliche Fortsetzung ihrer Bewegung unterhält. Ein fürtreffliches System, welches, je mehr es von denen Gelehrten und Weisen durchdrungen wird, für desto wahrhafter gehalten wird, also, daß einige nicht vertragen können, daß man es nur

ein System nenne. Ein Nahmen, der schon zu sehr durch erbaute Luftschlösser ist entunehret worden. Dieses, sagen sie, ist kein Werk der Einbildung, sondern eine Entdeckung der Natur.

Gut, sage ich, wenn dem also ist, mit welchem Nahmen müssen wir denn dies zeither ausgelegte System der Religion und der Moral beehren? Ist vielleicht in diesem die Gründlichkeit, die Weitschichtigkeit, oder die Symetrie und Erhabenheit geringer, als in selbem? Ich fordere alle Philosophen auf, die weis, die aufrichtig sind. Ich sage erstlich, ist es minder in seiner Gründlichkeit? Denn, wenn es gleich hier keine sichtbare Experimenten giebt, so sind doch die klaresten Ideen und die lebhafteste Empfindungen der Natur da. Die Natur ist es, die den Menschen fühlen läßt, daß er ein verständiges und freyes Wesen, aber daß er doch indessen kein vollkommener freyer Herr seiner Handlungen sey, daß einige erlaubet, einige unerlaubet, einige vorgeschrieben, einige verbothen, einige des Lohnes, einige der Strafe würdig seyn. So ist es auch die Natur, die den Menschen fühlen läßt, daß man die Tugend von dem Laster unterscheiden müsse, und daß der Lasterhafte nicht unbestrafet das Süße seiner Bosheit genießen, und der Tugendhafte nicht unbelohnet das Bittere seiner Standhaftigkeit und Treue ertragen müsse. Auch ist es die Natur, die den Menschen empfin-

ten läßt, daß er nicht von sich selbst gemacht sey, folglich, daß er nicht sein eigener Schöpfer und Herr sey, sondern daß ein anderer großer und ewiger Herr sey, von welchem er Gesätze annehmen, und seine Belohnung erwarten müsse.

Nun frage ich, muß ich mehr der unbeseelten, unbelebten und unempfindlichen Natur glauben, die ihre körperliche Bewegungen meinen körperlichen Sinnen darstellet, als der beseelten und vernünftigen Natur, die ihre Ideen und innere Empfindungen meinem Gemüthe und meiner Vernunft vorstellet? Gewißlich nicht, denn es ist ebenmäßig mein Gemüth und meine Vernunft, die von denen, meinen körperlichen Sinnen dargestellten Dingen, und selbst von denen sinnlichen Erscheinungen oder Empfindungen urtheilet, sie besseret und berichtiget; und wenn man einem solchen Richter den Glauben will absprechen, welcher soll hernach Glauben verdienen? Die Schöpfung des Menschen, seine Abhängigkeit von seinem Schöpfer, das Gesätz, die Belohnung, die Seligkeit, die Unglückseligkeit, die Unsterblichkeit, sind lauter Folgen, die nicht minder richtig und gründlich, als die newtonische sind: und so richtiger, da die ganze unempfindliche Natur für den Newton ganz stumm war, und er ihren inneren Zusammenhang und die wirkende Ursachen nicht hat hören, sondern nur errathen können; da entgegen für unser System alles redet:

es

es redet durch uns, und in uns die ganze vernünftige Natur, es redet das entfernteste Alterthum, es reden die Philosophen, es reden die Völker, es reden, ich getraue es mir zu sagen, es reden alle Menschen, wenigst die als Menschen reden und denken; ja alle reden durch uns und mit uns, wenn sie ohne Leidenschaft reden, und wenn sie auch paßioniret sind, so reden sie mit ihren Unruhen und mit ihrer Furcht. Sind dieses nicht die Stimmen, und zwar keine zweydeutige Stimmen der Natur? Und die wenige, die uns widersprechen, können wir sie nicht für eine Nulla zählen, wie die wenige, so die Experimenten des Newtons und seine aus ihnen gezogene Folgen läugnen?

Was die Weitschichtigkeit betrift, so war diese ein besonderer Vorzug des newtonischen Systems, weil er selbe mit der Gründlichkeit hat zu verbinden gewußt, als wenn keine andere Fundamentalgesätze auf Erden, als die nämliche die in dem Himmel wären; sondern als wenn die ganze körperliche Natur der Erde, wie jene des Himmels, so, wie sie durchaus die nämliche wäre, also auch unter sich mit denen nämlichen Gesätzen verbunden wäre, und zwar mit einer wechselseitigen Abhängigkeit und verbundenen Kraft zu wirken, so, wie es immer in der regelmäßigsten Maschine kann geforderet werden. Aus welchen auch die so wunderbare Symetrie entstehet, die

den

den Verstand wunderbar ergötzet, und ihm von denen größten Phänomenen die ehemals unbekannte Ursache entdecket, und selben bis zu der ersten höchsten Ursache hinaufführet, von welchem nur allein ein so erhabener Entwurf, und die erstaunliche Ausführung eines so großen Werkes seinen Ursprung haben kann.

Werfe man nun einmal sein Aug auf das moralische System: nicht auf das epicurische, so die Gottheit in das Chaos der Welt verbannet, und den Menschen wie eine Schnecke in ihr Haus verschließet; nicht auf das aristotelische, oder eines jeden anderen Philosophen, der eine enge Seele und ein enges Herz hat, sondern auf das socratische System, so wir beschrieben, und zergliederet haben. Kann er sich ein weitschichtigeres entwerfen? Hier ist die ganze vernünftige Natur unter sich verbunden, und sie ist mit so stärkeren und angenehmeren Banden verbunden, dergleichen sind, so die Geschöpfe mit Geschöpfen, die Knechte mit ihrem Herrn, die Kinder mit ihrem Vater, die Brüder mit denen Brüdern unter sich verbinden, also, daß die ganze Welt nichts anderes, als ein Vaterland, eine einzige große Familie vorstellet, welcher der große Vater und Herr, so sie gebildet hat, vorsteht.

Und wer kann hernach die Symetrie genugsam bewunderen, die aus selber entstehet, die

gute

gute Ordnung und die unzählige Vortheile, die selbe begleiten? Genug gesagt, daß die erste, höchste und beste Weisheit die Regel der vernünftigen Natur sey. Aus diesem entspringt die Religion, durch welche der Mensch zu seinem ersten Ursprung geordnet wird. Aus diesem kömmt die Moral, durch welche er in sich selbst geordnet wird; aus diesem kömmt die gute Politik, durch welche der Mensch gegen die Gesellschaft geordnet wird. Aus diesem kömmt das Fundamentalgesätz der göttlichen Ehre, des Wohlstandes, des gemeinen Bestens des menschlichen Geschlechts; hierdurch werden die unruhigen und blinden Leidenschaften unterdrücket, die häßlichen und schädlichen Ausschweifungen eingeschränket, die gemeinnützige Einigkeit, die Ruhe, der Frieden, die wohlthätige Liebe, die hilfreichende Barmherzigkeit mit allen übrigen, zu einem guten und glückseligen Leben nöthige Tugenden anempfohlen. Und dieses alles aus denen wirksamsten Beweggründen, die nur immer können entworfen werden; denn was kann das menschliche Herz kräftiger bewegen, als entweder die höchste Glückseligkeit oder das äußerste Elend? Und besonders da die eine, wie die andere unentfliehentlich ist, denn sie stehen in dessen Hand, der der höchste Herr aller Dingen, aller Zeiten und aller Orten ist. Ich frage nun, wo kann man eine Ordnung, die dieser gleich ist, antreffen, ja ersinnen?

Und in der ganzen Ordnung, welche Erhabenheit? Wir werden nicht zu Gott geführet, sondern es entwickeln sich auch alle vollkommenheiten und Eigenschaften Gottes, seine Allmacht, seine Weisheit, seine Güte, seine Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit ..... Gott, nicht nur anbetenswürdig in sich, sondern auch verehrungswürdig in seinen Bildern: alles kömmt von ihm, alles kehret zu ihm zurück. Er ist der Schöpfer, er ist der Erhalter, er ist der Gesätzgeber, er ist der Belohner, er ist der Seligmacher, der Anfang und das Ende. Und ein solches System soll nicht für ein wahres und reelles angenommen werden, da das System des Newtons für ein solches ist erkennet und angenommen worden?

Ueber dieses sind noch zwey besondere Vorzüge zu bemerken, so das unserige vor dem newtonischen behauptet. Das newtonische ist sehr dunkel, tiefsinnig und verwickelt, und gehet nicht jedermann ein, und was noch mehres ist, es ist ganz neu, und, also zu reden, erst gestern gebohren worden; und meine Herren mögen sagen, was sie wollen, es hat noch nicht allen Phänomenen genug gethan, und nach selben noch nicht alle Proben ausgehalten, und es ist noch nicht durch alle Schicksaale der Zeiten durchgelaufen, noch weniger hat es alle Kritik der witzigen Geister ausgestanden. Aristoteles hatte noch ein weit allgemeineres und längeres Reich gehabt, und

den-

dennoch ist er von dem Cartesius nach Corinth verbannet worden, und nicht lang darnach hat ihm Cartesius selbst aus denen Schulen in das Elend folgen müssen. Ich verspreche mir zwar für den Newton ein besseres Loos; aber wer kann mir eine ungezweifelte Versicherung geben?

Da entgegen unser System das einfacheste und leichteste ist, und um so verwunderungswürdiger, da es bey aller seiner Erhabenheit und Weitschichtigkeit jedem verständlich ist; es ist so alt, daß es alles älteste Gedächtniß der Menschen überschreitet, und mit Rechtem ein Zeitgenoß der menschlichen Natur kann genennet werden. Ja nicht nur das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Pflichten der Ehrbarkeit, sondern auch die göttliche Vorsicht, das natürliche oder göttliche Gesätz, die göttliche Belohnung in dem zukünftigen Leben, so die Substanz dieses Systemes ausmacht, ist lang, ehe die Philosophie ist gebohren worden, der allgemeine Glauben des menschlichen Geschlechts gewesen. Wie oft hat sich nicht wider dieses System der menschliche Hochmuth, das eingebildete Interesse, und selbst die Philosophie sich empöret! aber eine andere weit bessere Philosophie hat ihnen widerstanden, aber weder die Stärke noch die Kunstgriffe der Leidenschaft hat wider die Güte und wider die Richtigkeit der Natur was ausrichten können. Also, daß man dieses System einen

Ue=

Ueberwinder aller Zeiten, aller Länder und aller Geister nennen kann.

Und es konnte anderst nicht seyn; dieses ist der letzte und entscheidende Unterschied zwischen System und System. Gebe man immer dem Newton als eine erwiesene Sache zu, daß mit seinen angegebenen Ursachen alle Weltphänomenen übereinstimmen; dieses ist und bleibt eine Frage, ob es dem also sey, oder eine sogenannte *Quæstio facti*, welche meinem Dünken nach zu beantworten und zu erweisen unmöglich ist, da selbst noch nicht einmal die Phänomenen selbst genug bekannt sind; aber wenn wir dieses auch zugeben, so ist es noch nicht erwiesen, und so viel ich weiß, auch nicht erweislich, daß diese Phänomenen nicht eben so gut aus anderen Ursachen abstammen; *) also, daß Newton diesen gesicherten Ausspruch geben könne: Diese und keine andere sind die Phänomenen der Natur; diese und keine andere sind ihre natürliche Ursachen. Es ist eine gemeine Sache unter denen Physikern oder Naturkündigern, daß sie in der Sache übereinkommen, aber über die Ursachen zanken; und wirklich, wie viele nämliche Dinge können von verschiedenen Ursachen hervorgebracht werden!

So

*) *L'Abbé de la Caille Leçons Elementaires d'Astronomie. n.* 1180. & 1187.

So verhält es sich in dem moralischen Systeme nicht, in welchem die größte Phänomenen die menschliche Handlungen sind, und ihre Ursachen sind die Beweggründe, die den Menschen entweder zu selben antreiben oder zurückhalten; diese Ursachen sind dem Menschen nicht unbekannt, denn er fühlet sie in sich selbst; da entgegen die physikalische Ursachen am wenigsten fühlbar sind, und gemeiniglich müssen gemuthmaßet werden, und eben deßwegen sind sie zweifelhaft und oft falsch. Dieses vorausgesetzet, schließe ich also: jenes System ist wahr, außer welchem die gute moralische Ordnung der Welt nicht bestehen kann; außer unserem System kann sie nicht bestehen, also ist unser System wahr.

Daß die besagte Ordnung ohne unser System nicht bestehen könne, haben wir schon anderstwo erwiesen. Der schlaue Bayle, der das Gegentheil behauptet hat, ist von dem Herrn Abt Yvon *) bis in seinen letzten Hinterhalt verfolget, und überwunden worden. Und wirklich, wie kann eine allgemeine Ordnung bestehen, wenn keine allgemeine und wirksame Ursachen seyn sollen? Und diese Hauptgründe und Haupturſachen, können es andere, als allgemeine und ebenmäßig wirk-

*) *Enclycl. Art. Athées.*

wirksame Gesätze und Beweggründe seyn? Und welches sollen diese Gesätze und Beweggründe seyn, wenn es nicht eine allgemeine Belohnung ist, die allein fähig ist, die Gemüther aller Menschen zu rühren? Und welche Belohnung soll einen so großen Eindruck auf alle Gemüther der Menschen machen, wenn sie nicht eine vollkommene Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nach sich ziehet? Und wo kann man diese Glückseligkeit oder diese Unglückseligkeit finden, als in dem zukünftigen Leben? Und wie kann dieses zukünftige Leben seyn, wenn die Seele des Menschen nicht unsterblich ist? Ohne diesen Grundsätzen sehe ich keine standhafte Regel deren Sitten in der Welt, keinen hinlänglichen Zaum deren Leidenschaften, keine Gerechtigkeit, keine Sicherheit, keinen Frieden; also muß denn der erste Haupt- und Beweggrund aller menschlichen Handlungen das Privatinteresse seyn, und was können aus selbem entspringen, als Betrug, Gewaltthätigkeit, Umsturz, Verwüstung und allgemeines Elend. Und dieses alles soll man mit der Idee Gottes verbinden können? Das beste das vollkommeneste Wesen soll die vernünftige Geschöpfe mit dieser Absicht aus ihrem Nichts gezogen haben, daß sie alle, vermög und kraft seines Plans, sollen bös und elend seyn?

Dieses ist, was das System der verkehrten Philosophie muß über den Haufen werfen, und un-

unser System muß unumstößlich befestigen. Damit die Sache känntlicher in die Augen falle, wenden wir selbe von dem moralischen zu dem physikalischen System. Bilden wir uns einmal ein, daß ein Philosoph ein so seltsames System entwerfe, nach welchem d Bäume wandeln, die Flüsse stillstehen, die Felsen fliegen, die Sonne erlöschen, Erde und Mond aneinander stoßen, kurz, die ganze Welt in ihr voriges Chaos zurückfallen müsse; würde nicht ein solches System alle Vernünftige zum Lachen bewegen, wie das erdichtete Bild des Horatius in dem Eingang seiner Gedichte? Wäre dies nicht ein Traum eines Fabelnden? Gesetzt nun ein Newton erwiese, daß man entweder das seinige, oder dieses närrische System annehmen müsse, weil hier kein Mittel wäre; wer würde einen Anstand nehmen, das newtonische für das sichereste und gewisseste zu halten, weil das andere, so ihm entgegen gesetzet ist, als das lächerlichste und fälscheste jedem vorkommen würde.

Was nun Newton in seinem System nicht hat erweisen können, haben wir in dem unserigen erwiesen. Das System des Epicurus oder des epicurischen schönen Geistes ist in dem moralischen, was das erstbeschriebene in dem physikalischen; denn es ist eben sowohl der guten Ordnung und der gesunden Vernunft entgegen, als es dem unserigen System schnurgerad entgegen

läuft, oder so sehr ein ungöttliches Gesätz dem göttlichen, eine Unbelohnung, also zu reden, der Belohnung, und die Sterblichkeit der Unsterblichkeit widerspricht. Und bey allem dem Zweifelt man nicht an der Wahrheit des physikalischen newtonischen, wohl aber an unserem moralischen System. Und wird man denn immer Zweifeln aufwerfen? Wird man denn immer mathematische Beweise forderen? Ja, meine Herren Gegner, von ihnen fordere ich diese Beweise, daß mein System falsch sey. Vielleicht kömmt ihnen diese Art zu reden fremd vor; aber es ist nicht anderst, sie müssen es entweder gut heißen, oder sie müssen sich erklären, daß sie nicht klug sind. Nur noch einen Augenblick bitte ich mir Gedult aus, und nur noch eine kleine Aufmerksamkeit auf die letzte Betrachtung, die der epicurischen Philosophie den letzten Stoß versetzen wird.

Zwey u. zwanz. Betrachtung

über

die menschliche Klugheit.

Fürs erste frage ich euch, ihr schönen Geister: nehmet ihr eine Tugend an, die sich Klugheit nennt,

nennt, eine Tugend, die die andere Tugenden anordnet, und das ganze menschliche Leben beherrschet? Antwortet ihr nein, so ist das Bekänntniß das stärkeste Zeugniß eurer Unklugheit; antwortet ihr aber ja, so werdet ihr von der Klugheit selbst in die Enge getrieben, und besieget. Denn ich frage, welches ist in dem ganzen menschlichen Aufführen die Regel der Klugheit? Ist es der Beweiß? und besonders der strengeste Beweiß, der nicht den mindesten Zweifel überläßt, wie ihr verlanget? Nichts weniger; wir wären viel zu glücklich, wenn wir allzeit den sichersten Beweiß haben könnten. Aber, ihr wisset es selbst wohl, deren Beweisen sind sehr wenig, und der Sachen giebt es viel zu viel zu thun. Wo nun die Beweise abgehen, was müssen wir thun? Müssen wir das Thun unterlassen? Ist dies nicht der Rath deren Unentschlossenen, oder besser zu sagen, deren Unverständigen? Ihr werdet sagen, wir verlangen nur Beweise in denen Dingen von der größten Wichtigkeit. Und ich sage gerad das Gegentheil. Die wichtigste, die schwereste, und die zum menschlichen Leben und zu dessen Glückseligkeit nothwendigste Dinge sind des Beweises am mindesten fähig. Wer nicht essen wollte, sagt euer Herr Locke, *) bis es ihm bewiesen wäre, daß diese Speise ihm nahrhaft sey; und

*) *Essai L. IV. C. 14. §. 1.*

wenn keiner eine Sache unternehmen wollte, bis er des glücklichen Ausganges durch Beweise unfehlbar versicheret wäre, der hätte nichts anderes zu thun, als daß er Hand in Hand geleget da stünde, und in kurzer Zeit hungers stürbe. Was sagen wir von dem bürgerlichen, politischen und ökonomischen Regiment? Es ist mit denen wichtigsten Geschäften beladen; hier wird von der Freyheit, von denen Gütern und von dem Leben deren Menschen, und der ganzen menschlichen Gesellschaft gehandelt.

Wenn nun ein schöner Geist in allen diesen Dingen will mit Beweisen zu Werke schreiten, Himmel! welche Arbeit? Aber sage er mir, nach welchen Gründen, nach welchen Gesätzen? Er beweise mir erst nach aller mathematischen Form, daß ein souvrainer Herr sey; hernach, daß dieser souvrainer Herr mir diese Beschwerden auflegen könne; endlich daß er mir sie wirklich aufgeleget habe. Das Volk sagt es; aber das Volk ist ein schwacher, ein unbeständiger Zeug; es sagen es die Gelehrten, die Hofherrn wiederholen es, sie bringen Urkunden bey: aber dieses sind Proben, die betrigen können, es sind keine mathematische Beweise. Entweder Beweise her, oder ich sage mich von allen Verbindungen und allen Gesätzen los. Ich werde nichts anderes thun, als was meine physikalische Empfindung mir angiebt.

Saget einmal, meine Herren, wenn einer aus Ernst also handeln wollte, würde er nicht zur höchsten Gnade in ein Spital der Narren eingeschlossen werden? Und würde nicht eine solche Versorgung mit dem Beyfalle aller Aerzten und aller Klugen gut geheißen werden? Und ohne Scherz zu reden, wenn einer guten Regierung zu allen Schritten mathematische Beweise nothwendig wären, würde nicht jede Republik ein Chaos, und jede Stadt ein Käfig voll Thoren seyn? Nach zehen Jahren eines verwaldeten Fürstenthums würde noch nicht erwiesen seyn, daß ein Fürst da wäre.

Aber man muß denen schönen Geistern Recht widerfahren lassen, daß es ihnen noch niemal eingefallen sey, mit denen Menschen sich in so thorrechte Pretensionen einzulassen. O wenn sie von dem Joche, so sie drücket, sich entschütten könnten, wie viele würden es thun, und wie geschickt versuchen es viele! aber daß sie mathematische Beweise brauchen sollten, da sie andere haben, die geschwinder schließen, dies unterlassen sie wohl. Bey einem weltlichen Fürsten thun sie keine Meldung, und sagen kein Wörtgen von der Geometrie und von Algebra: bey diesen verschwinden alle Zweifeln und Schwierigkeiten: was hier andere Menschen für wahr halten, halten auch die schönen Geister für wahr. Nach ihrem Gutdünken regieren und beherrschen die Großen die Zügeln

der Republik ohne Anstand so gut, als ihre Kutscher die Zügel des Wagens. Hat man jemal von ihnen einen gehöret, der, um ein Geschäft gut auszuführen, einen Proceß zu gewinnen, um eine Belohnung zu erschaffen, um eine Stelle in dem Soldaten, in dem gelehrten und bürgerlichen Stande vorzurücken, und noch weniger um einem Kerker, um einer Strafe zu entgehen, unwiderlegliche Beweise geforderet habe?

Was mich nun in Erstaunung setzet, ist das, daß ich nicht höre, daß man von einem menschlichen Gesätzgeber Beweise fordere, entgegen von dem göttlichen Gesätzgeber die strengeste Beweise, und nichts als Beweise fordere. Beweise, daß ein Gott sey; Beweise, daß Gott der Schöpfer des Menschen sey; Beweise, daß Gott an den Menschen denke; Beweise, daß Gott dem Menschen ein Gesätz gegeben habe; Beweise, daß diesem Gesätze eine Belohnung angehänget sey; Beweise, wann, wo, und was diese Belohnung sey; Beweise, wie lang diese Belohnung daure..... Und werden wir mit allen denen verlangten Beweisen fertig werden? Sind denn das göttliche Gesätz und die Religion vielleicht ein Theil von der Mathematik? Ist vielleicht $A = F$. die Pflicht des Menschen? Ist vielleicht sein Schicksaal aus Zahlen oder Buchstaben zusammengesetzet? Ist vielleicht der höchste und allgemeine Gott heute nur ein besonderer Gott deren Geometristen und

Algebristen geworden? Ein Unglück für uns, daß wir keine Mathematiker sind. So werden wir eben sowohl des Lohnes und der Seligkeit, als der Religion und der Tugend unfähig seyn. Kann eine größere Thorheit ersonnen werden?

Aber sage man mir doch den Titul, worauf alle diese Prätensionen gegründet werden? Gott, heißt es, kann dem Menschen keine so schwere Gesätze, unter so schweren Strafen auflegen, ohne sie erst beweismäßig ihm bekannt zu machen. Und ich antworte, ohne sie erst dem Menschen hinlänglich bekannt zu machen, denn auch dieses wird zu denen menschlichen Gesätzen und Strafen erforderet. Aber sie beweismäßig bekannt zu machen, was soll dieses heißen? Beweisen und erweisen uns erst die Herrn Prätenden das Recht und die Nothwendigkeit dieser Beweisen, die sie von uns forderen. Ein eingebildetes Recht, eine chymärische Nothwendigkeit! der Mensch kann ohne Beweise Gesätze und schwere Strafen auflegen, und Gott soll es nicht können? Wo bleibt die Algebra?

Ein Bisgen weniger Mathematik, ihr schönen Geister, und ein Bisgen mehr Zusammenhang und Aufrichtigkeit des Herzens! Eine andere Regel für die Dinge der Welt, eine andere Regel für die Dinge die Gott angehen, eine andere Re-

gel für die Geschäften des Körpers, eine andere Regel für die Geschäften des Gemüths, eine andere Regel für die Interesse des gegenwärtigen Lebens, eine andere für die Interesse des zukünftigen Lebens; woher doch immer eine solche Ungleichheit? Warum sollen die Gründe, die für die Pflichten des gesellschaftlichen und Privatlebens hinlänglich sind, nicht zu denen Pflichten der Religion und eines moralischen Lebens hinlangen? Warum sollen solche Prätensionen, die in Ansehung der Politik und Oekonomie tollhausmäßige Ausschweifungen wären, in Ansehung der Moral und der Religion lorbeerwürdige Weisheit seyn? Eine wunderliche Sache! wider die Moral und wider die Religion wird alles ins Feld geführet: die Erziehung, die Gewohnheit, die Stärke deren Vorurtheilen, die Macht der Phantasie, die Betrieglichkeit deren Sinnen, die Schwachheit des Geistes, die Zaghaftigkeit des Herzens, die Leichtglaubigkeit, der Betrug, die Heucheley, und was nicht noch mehr? Als wenn dieses alles keine Kraft hätte, als nur wider Gott, wider sein Gesätz und wider seine Religion. Ungerechteste Sophisterey! aber wird sie euch retten? wird sie euch rechtfertigen? wird sie euch wenigst entschuldigen?

Ach! sagen einige, dieses Gesätz ist so schwer, die Dinge, so diese Religion uns drohet, sind so fürchterlich und erschrecklich, daß wir nicht

glauben können, daß uns Gott selben unterwerfen wolle, ohne einer beweismäßigen Ankündung und Bekanntmachung: dieses, meine Herren, ist eben der Ort, wo ich euch erwartete; dies ist der Ort, wo alle Vernunft will, daß ihr nicht von mir, sondern ich von euch die deutlichste und kläreste Beweise forderе; bringet ihr sie nicht, so seyd ihr zu dieser Unterwerfung schon beweismäßig von der Klugheit verbunden. Denn je größer die Wichtigkeit und die Fürchterlichkeit einer Sache ist, destomehr muß nicht nur die Wahrheit und die Klarheit, sondern auch die Wahrscheinlichkeit, und ich darf auch wohl sagen, selbst die Möglichkeit der Sache von dem, der ein gesundes Hirn hat, in Betrachtung gezogen werden. In Dingen, die dich nicht viel anfechten, magst du immer den braven machen, mit sophistischen Streichen ausfallen, und auf eine Nadelspitze ausforderen; aber wenn du das nämliche thun willst, wenn es um dein Haab und Gut, und um deine Haut geht, so ist es eine Narrheit, und eine so größere Narrheit, je wichtiger die Sache ist, die behandelt wird. Deßwegen nach der Regel der Klugheit auch ein leichter Zweifel einer Gewißheit practisch gleich kömmt, um sich in Sicherheit zu setzen.

Es wird vielleicht einer entgegen setzen: daß der, so zu viel glaubt, eben so viel wage, als

der

der nichts glaubt. Ein Sprichwort eines Unverständigen! er waget eben so viel, um zu irren, aber er waget nicht so viel, um zu verlieren: stelle dir vor, du kämest nach Constantinopel, und es sagte dir einer: Herr, nehmet euch in Obacht, es ist durch ein neues Gesätz unter der Todesstrafe verbothen, zu Nachts auf der Straße zu pfeifen. Nun saget mir, ist es das nämliche gewaget, es zu glauben, oder nicht zu glauben; auf der Straße zu Nachts zu pfeifen oder nicht zu pfeifen? Gewißlich der schöne Geist würde mit aller seiner Herzhaftigkeit sich nicht getrauen, auf der Straße den Mund zu öffnen, und vielleicht nicht einmal einen Fuß außer dem Haus zu setzen, aus Furcht, er hätte den Strick schon am Halse; und er würde so furchtsamer seyn, wenn ihm das Land und die Regierung desselben nicht bekannt wäre.

Hier sind wir in diesem Falle: der Stand, in welchem wir leben, ist uns in vielen Betrachtungen unbekannt und fürchterlich. Es ist zwar wahr, daß einige ganz getröstet sagen, daß hier alles dem Menschen nach seiner freyen Willkühr überlassen sey, hier sey kein anderer Herr, kein anderer Richter, kein anderer Lohn oder Strafe, als die menschliche; daß jeder auf dieser Schaubühne der Welt seine eigene Comödie spiele, sie anfange und endige, wie ihm das Glück oder seine Geschicklichkeit seine Rolle zu vertretten an Han-

den

den gebe. Andere, die ernsthafter denken, sagen das Gegentheil; sie sagen, hier herrsche der größte Monarch Himmels und der Erde; an sich sey er zwar ein unsichtbarer Monarch aber in seinen Werken sey er sehr sichtbar! dieser Monarch habe allen Menschen ein Gesätz gegeben, so nicht in Marmor, nicht in Erz eingegraben, sondern in eines jeden Gemüth oder Herzen eingepräget sey; daß vernünftigste Gesätz, so den Dienst Gottes, und die Pflichten der Menschheit vorschreibe; ein heiliges Gesätz, so von seiner aufmerksamsten und mächtigsten Gerechtigkeit unterstützet werde; und es ist falsch, sagen sie, daß sich die menschliche Comödie oder Tragödie hier endige; in dem Gegentheile hier ist nur die Probe, und von dieser Schaubühne tritt man auf eine weit größere und standhaftere, wo jeder in eine unendliche Ewigkeit die Person vorstellen wird, die er hier in der Probe verdienet hat, und er wird entweder zu der höchsten Glückseligkeit erhoben, oder in das tiefeste Elend versenket werden. Nun komme ich zu euch, ihr schönen Geister: dies ist ein anderer Fall, als der zu Constantinopel. Man spricht mir von einer höchsten Glückseligkeit, von einem äßersten Elende, von einer Ewigkeit: ich weiß mir keine größere Dinge einzubilden: welchen Rath gebet ihr mir nun? Wenn ihr sagen wollet, dieser Monarch müsse sich sehen lassen, er müsse zu mir beweismäßig reden, dieses ist eine Ausflucht, denn dieses Müssen habt ihr mir noch nicht bewie-

wiesen, und ihr stehet mir nicht für die Gefahr: was soll ich nun thun? Soll ich der Gefahr trotzen, wie einer leeren Einbildung? Aber wie kann ich diese Gefahr für Gespinst eines schwärmenden Gehirnes halten, wenn es mir keiner erweiset! Ihr fürchtet den Strick des Sultans, und wie soll ich die Donnerkeilen des höchsten Monarchens Himmels und der Erde verachten? Die Gefahr ist so, daß es nöthig ist, mir die Unmöglichkeit nach aller möglichen Klarheit zu beweisen, um mich sicher zu stellen.

Ja, die Unmöglichkeit, sage ich, und ich sage es nach der Meynung, wisset ihr wessen? Eures weisesten Locke. Leset einmal das ein und zwanzigste Hauptstück seines zweyten Buches des Versuches über den Verstand. Dort werdet ihr diese Worte finden: daß es eine unvernünftige Sache würde seyn, die gegenwärtige zergängliche Güter denen zukünftigen ewigen Gütern vorzuziehen, wenn sie auch nur blos möglich wären. Und was würde es hernach seyn, wenn nächst denen möglichen ewigen Gütern auch noch ewige Uebeln möglich wären? Ach Gott! mein Gemüth entsetzet sich, da ich blos daran denke. Ist es möglich, daß ich ewig unglückselig könne seyn? Ist es möglich? Geschwind bringe man mir wider diese Möglichkeit einen Beweis her, einen klaren unwiderleglichen Beweis. Frisch! ihr schönen Geister, warum verzögeret ihr? .....

Da stehen alle stumm und betretten, wenigst jene, die nicht mit dem Verstand die Schamhaftigkeit haben ausgezogen. So bringet mir wenigst einen Beweis, wo nicht der Unmöglichkeit, dennoch der Falschheit dieser Güter oder Uebeln. Auch hier höre ich nicht einen, der mir was erträgliches, ich will nicht sagen, überzeugendes beybringe. Einige, die es gewaget haben, dergleichen was zu lallen, ich weiß nicht, sind sie mehr des Mitleidens oder der Auszischung würdig. So viel weiß ich, daß die Klügeste Umweege nehmen, und mehr mit witzigen Worten und Gedanken, als mit aneinanderhangenden Vernunftschlüssen ihre Sache vertheidigen; ich weiß auch, daß die Aufrichtigen offenherzig gestehen, daß sie nicht einen tüchtigen Beweis auftreiben könnten. Weder müssen sie sich einbilden, daß wir uns mit gestümmelten Worten, und Geheimniß-vollen Gesichtern abspeisen lassen; oder daß wir uns fürchten sollen, sie mögten uns einfältige Fürchter, oder noch was dümmeres heißen? Umsonst, wir fürchten weder viel noch wenig; nein, wir forderen alle heraus: Beweise forderen wir mit standhafter Stimme: Beweise ....

Beweise, sind keine da? Also ist die Falschheit der ewigen Gütern und Uebeln, so uns die Religion verspricht und drohet, nicht gewiß, nicht klar, nicht offenbar, nicht ungezweifelt? Was saget ihr? Ihr wisset nichts zu

sagen? Also sage ich dann, so ist es eine gewisse, eine klare, eine offenbare, eine ungezweifelte Schuldigkeit, so großen Gütern nachzugehen, und so große Uebeln zu vermeiden. Dieses ist die oben angeführte Folge, die unter so verschiedenen philosophischen Meynungen der weiseste von Griechenland geschlossen hat: *) Entweder die Wahrheit finden, oder sich an das Sicherste und Beste halten, als wie der, so den minder gefährlichen Weeg schiffet. Eine Folge, zu welcher die Klugheit und die natürliche Selbstliebe den Menschen verbindet. Sie verbindet, sage ich, und zwar in vielen Fällen, aber gewißlich in dem, an welchem unser ewiges Schicksaal abhängt. Sich mit offenen Augen in die mindeste Gefahr des Verlusts eines höchsten Gutes, oder der Aussetzung eines äußersten Uebels stürzen, ist allzeit eine Vermessenheit und Unvernunft; und wenn man den einen Narren schilt, der auf ein einziges Kartenblatt sein zeitliches Haab und Gut setzet, wie muß man nun den nennen, der auf eine unerwiesene philosophische Meynung seine ewige Glückseligkeit oder Unglückseligkeit will auf das Spiel setzen? Und wohlgemerket, dieses alles ist nur in dem Falle gesprochen, daß die Falschheit der natürlichen Religion nicht erwiesen sey. Was wird es aber hernach seyn, wenn

sie

*) *Socrates in Phædon.*

sie aus guten Gründen ist wahrscheinlich erwiesen? Was wird es alsdenn seyn, wenn sie ist wahrscheinlicher erwiesen, als die ihr entgegengesetzte Religion? Was wird es endlich seyn, wenn sie durchaus als wahr ist erwiesen? Wenn alsdenn einer von ihr würde abgehen, muß er nicht offenbar für den unklügesten, und für den thorrechtesten aller Menschen erkläret werden?

So ist nun unser Fall wirklich: sie ist nicht nur wahrscheinlich, sie ist nicht nur wahrscheinlicher, sondern durchaus wahr erwiesen worden. Diese natürliche Religion ist die älteste Sache der Welt; für sie stehen die ältesten und weisesten Philosophen; für sie stehen alle Gesätzgeber und Beherrscher der Völker; für sie stehen die tugendhafteste und größte Seelen, die immer in denen Geschichten berühmet sind; für sie stehet die Meynung und Uebereinstimmung aller Zeiten, aller Länder, aller Völker der Welt; ihr giebt das Zeugniß der Verstand mit allen seinen Ideen und Vernunftsschlüssen; ihr giebt das Zeugniß das menschliche Herz jetzt mit seiner Hoffnung, jetzt mit seiner Furcht, jetzt mit allen seinen Begierden. Ihr giebt endlich das Zeugniß die ganze vernünftige Natur, es sey hernach die göttliche, die das Laster nicht allzeit mit der Tugend kann vermenget sehen, oder die menschliche, die nicht ertragen kann, daß wir sie nicht mit der Wesenheit, dennoch mit dem Schicksaale deren Thoren soll gleich-

gehalten werden. Und wenn dieses keine Wahrheit ist, so zeige man mir doch eine?

Auch die noch einzige Zuflucht deren Sophisten, sich wider die durchdringende Pfeile der Wahrheit zu decken, nämlich vorzugeben, daß sie nicht mathematisch könne bewiesen werden, ist ihnen nun auch versperret, da wir ihnen augenscheinlich und fühlbar haben dargethan, daß es auch außer der Mathematik Wahrheiten gebe, deren selbst die Mathematik bedarf, ohne welchen sie weder einen Anfang, noch einen Fortgang ihrer Beweisen kann machen. Der scharfsichtige Paschal geht noch weiter in seinem kleinen Tractat, in welchem er die Beweise von einer anderen Gattung als deren geometrischen anführet, und zeiget allda, daß diese nicht geometrische Beweise eben so sicher und so gewiß seyn, als die geometrische, und daß der ganze Unterschied nur in der Beschaffenheit deren Proben bestehe; in denen geometrischen Beweisen, sagt er, sind die Proben einfach und groß, in denen nicht geometrischen sind sie klein aber vielfältig; also zwar, daß diese vielfältige Kleinheit öfters eine weit mehr einleuchtende, und weniger widerstehentliche Gewißheit gebähre, als die einfache Größe.

Also, daß ich einer mehr als geometrischen oder mathematischen Gewißheit schließe, daß der ein lebendiger Thor sey, der sich der oben ausgeleg-

legten Religion nicht ergeben will; um so mehr, da denen so häufigen Proben die Größe selbst hinzutritt, wie jeder, der sie noch einmal durchgehen will, mit Händen muß greifen. Denn hier kommen nicht nur die kläresten und deutlichsten Ideen, die lebhaftesten Empfindungen, und die allgemeine Uebereinstimmung zusammen; sondern die Sachen selbst sind nicht selten in solcher Ordnung vor Augen gestellet, daß man selben, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu fallen, seinen Beyfall nicht versagen kann.

Wenn aber jemand so hartnäckig darauf bestehen wollte, sich nicht ehender zu ergeben, bis er eine hellere Deutlichkeit und Klarheit sehen würde, so würde ich mich nicht mehr einhalten können, ihm entgegen zurufen: du, ein Philosoph? du, ein Erleuchter? du, ein weiser, ein kluger Philosoph? So gehe denn hin, gehe hin Unglücklicher, suche in der anderen Welt jene Klarheit, die nicht anderst, als auf Kösten einer unendlichen Unglückseligkeit zu finden ist.

Beschluß.

Die natürliche Religion ist gewiß, noch gewisser unnachläßliche Verbindung dieselbe anzunehmen, und nach selber nicht nur unsere Ideen, sondern, was noch mehres ist, unsere Handlungen zu bilden. Denn was nützet es, wenn man der Gefahr durch das Gutdenken ausweichet, und durch das Uebelhandeln in selbe läuft? Diese Klippe ist viel gefährlicher.

Wenn die Wahrheit der Religion eine pure speculativische Wahrheit wäre, ich halte sicherlich dafür, daß nicht nur alle Philosophen, sondern alle Menschen mit selber übereinkommen würden; zum höchsten würde hier und da über die Kleinigkeit deren Proben ein leichter Zweifel entstehen, wenn man aber auf die Menge würde sehen, so würde man das nämliche von selben halten, was man auf eine Menge kleiner Rüthgen hält, wenn sie in einem Büschel gebunden werden, daß sie nämlich nicht zerbrechlich seyn; aber sie ist leider eine practische und sehr belästigende Wahrheit, sie läuft dem Geist der Unabhängigkeit, dem Geist des Hochmuthes, dem Geist des Eigennutzes und dem Geist der Sinnlichkeit entgegen. Ist es denn hernach Wunder, daß auch dem verständigsten Menschen beständig Nebeln, ja Wolken in der Seele aufsteigen, die das Weiße schwarz

scheinen machen? Wir Unglückliche! wir sind solche Helden, daß wir meynen, wir sehen keine andere Gründe ein, als die unserer Eigenliebe schmeicheln, und deßwegen können wir uns niemal überreden, daß wir Unrecht haben.

Indessen ist kein Licht unserer Dunkelheit zu groß. In jedem auch wohlgesinnten Gemüthe steiget natürlicherweiß ein unruhiges Verlangen auf: ach, da ich von meiner Selbstliebe mich verbunden sehe, einer Religion zu folgen, die mich so stark interessiret, könnte ich doch nur wenigst eine klärere und deutlichere Wahrheit sehen! könnte ich doch nur klärer das Ende sehen, wohin sie mich führen will! ich würde mit mehrerem Muthe, mit größerem Fleiße ihren Anweisungen folgen. Aber zwischen dieser Dunkelheit stehe ich kalt, furchsam. Ich erkenne von dieser Religion so vieles, daß ich in Ruhe von ihr entfernet nicht leben kann, aber ich erkenne nicht so vieles von ihr, daß ich fröhlich und zufrieden mit ihr leben kann. Wer wird sie mir also aufklären, wer wird meine wankende Gedanken befestigen?

Zu diesem Endzwecke hat die weiseste Philosophie ihr Augenmerk gerichtet gehabt, und wir haben schon gesehen, welche große Dinge sie entdecket hat: aber wir sind noch weit von dem

verlangten Ziele. Wenn nicht ein Gott zu uns redet, sagte Plato in seiner größten Begeisterung, so sehe ich, und hoffe ich kein größeres und gewisseres Licht.

Wenn es dem also ist, so wende ich mich dann zu dir, o du guter, o du großer Gott, denn so viele Dinge, die ich sehe, lassen mich an dir nicht zweifeln: gütiger und großer Gott! willst du dann kein Mitleiden mit mir tragen? Wenn du ein ewiges Stillschweigen hast halten wollen, warum hast du mir keinen größeren Verstand gegeben? Und wenn du mir keinen größeren Verstand geben wolltest, ach warum entschleierest du mir denn nicht so tiefe Geheimnisse? Sollen wir denn immer in einem so großen Geschäfte, von dem der ganze Mensch abhängt, zwischen Licht und Finsternissen schweben? Ach rede doch, o höchster Vater, denn du kannst gewiß reden, da du uns die Kraft zu reden gegeben hast; rede, o Vater, denn wir fürchten uns nicht, dich Vater zu nennen, weil wir Werke deiner Hände sind. Wir arme Kinder, sollen wir denn niemal die Stimme unseres besten Vaters hören; da wir doch die Fähigkeit und die Verbindung haben, dich anzubeten, und dir zu dienen? Würdige sich doch deine unendliche Güte, uns ihren heiligsten Willen und unser Schicksaal deutlicher zu erklären.

Da sehet die gerechteste Empfindungen eines jeden, ich will nicht sagen, der ein Philosoph, sondern nur ein Mensch ist; und sehet zugleich, wie jeder, der Vernunft hat, nach dem er von selber und von der Natur zu der natürlichen Religion ist geführet worden, zugleich von dieser natürlichen Religion auf die Spuhr der geoffenbarten Religion geführet werde; denn jeder Mensch, der in seinem Herzen von einer so vernünftigen Begierde brennet, muß bey sich selbst sagen: vielleicht ist das, nach welchem ich so sehne, schon geschehen. Wer weiß es? Es geht von dieser Sache kein dunkeles Gerücht umher. Hat nicht vielleicht Gott schon wirklich durch sich selbst, oder durch einen genugsam hierzu bevollmächtigten Minister und Diener geredet? Und wenn er geredet hat, so sage man mir doch zur Gnade, wie, wann, wo hat er es gethan, und welches sind seine Drackeln? Kann denn in der Welt eine größere, eine wichtigere Untersuchung geschehen?

Doch wir müssen gegenwärtig unsere Seegeln einziehen. Hier öffnet sich ein weites Meer vor uns, welches zu durchschiffen, eine andere Zeit und andere Zubereitungen erforderet werden: ja wir müssen vor Gott unsere Gelübde ausschütten, daß er sich würdigen wolle, unseres für ein solches Meer allzu schwaches

Schiff

Schiff zu stärken, und sicher an das Ufer zu führen *)

---

*) Die betrachtungen über die geoffenbarte Religion, die uns der Herr Verfasser hier verspricht, haben wir noch nicht zu unseren Handen bekommen; wir werden sie aber, sobald wir sie erhalten, mit Vergnügen übersetzen; indessen werden die von uns aus dem Französischen übersetzte Beweise der catholischen Religion die geoffenbarte Religion dem geehrtesten Leser in kein geringes Licht setzen. Beyde Verfasser scheinen von dem nämlichen Geist beseelet zu seyn.

Ende des dritten Theils.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Noghera, Giovambattista,

Philosophie wider die schönen und starken Geister. Das ist: Betrachtungen ü
ber die menschliche Natur und über die natürliche Religion

Bd.: Erster Theil

Wirzburg 1771

Ph.sp. 597 i-1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044006-1
VD18 90602536